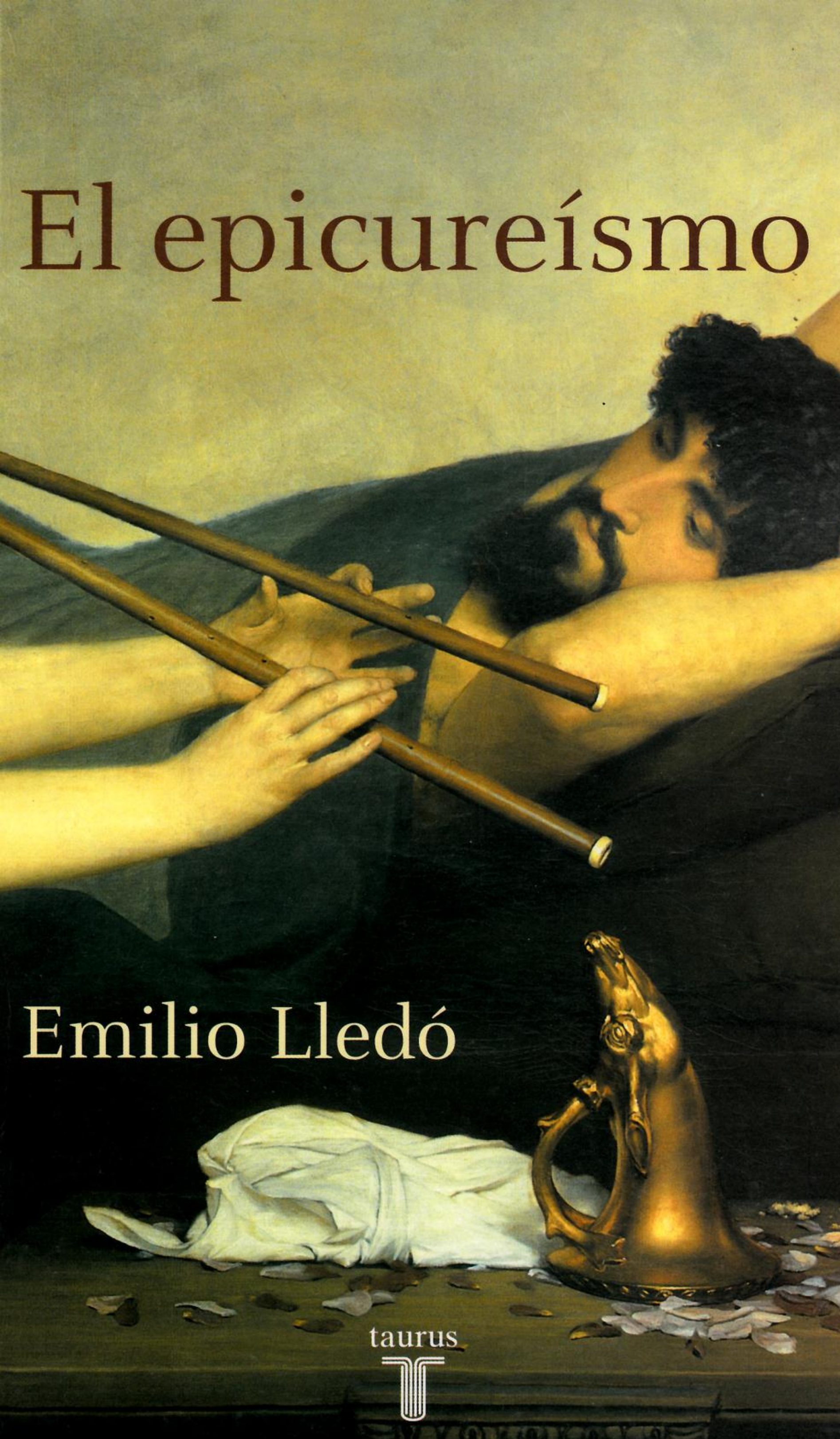

El epicureísmo
Emilio Lledó
taurus

EMILIO LLEDÓ

EL EPICUREÍSMO

UNA SABIDURÍA DEL CUERPO, DEL GOZO Y DE LA AMISTAD

TAURUS

PENSAMIENTO

Santillana, S. A., (Taurus), 1995
Santillana Ediciones Generales, S. L., 2003
Teléfono (91) 744 90 60
Telefax (91) 744 92 24
www.taurus.santillana.com

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires
• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.
Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,
México, D.F. C. P. 03100
• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.
Calle 80, n.º 10-23
Teléfono: 635 12 00
Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez

Ilustración de cubierta: *La siesta,* Lawrence Alma-Tadema
© Museo Nacional del Prado, Madrid

ISBN: 84-306-0508-8
Dep. Legal: M-40.692-2003
Printed in Spain - Impreso en España

Primera edición en esta colección: mayo de 2003
Segunda edición: octubre de 2003

Índice

Robert Philippson
In memoriam

NOTICIA PARA ESTA EDICIÓN

Una propuesta de felicidad son los escritos de Epicuro. Una felicidad que sonó, probablemente, extraña en el espacio, inmenso aún, que se abría con las conquistas de Alejandro. Y no porque los griegos no hubiesen pensado sobre ello. «Felicidad», «saber», «serenidad», «libertad», «verdad», «justicia», «política», fueron, entre otras muchas, las ideas sobre las que se construyó la filosofía. Ideas que brotaron de necesidades reales y de una mirada curiosa e inquieta que, más allá de las palabras y desde ellas, pretendía ver las cosas limpia y luminosamente. Pero en el inestable mundo de la expansión militar, de las nuevas formas de utilizar los conocimientos, de la desmoralización política, la búsqueda de la felicidad podía resultar una triste excusa para no percibir la realidad, para buscar refugios insolidarios en la insolidaria y tremenda historia. También en nuestros días podría sonar paradójica y discordante, entre el administrado horror con que se manipulan nuestros ojos y nuestros oídos, esa dulce terminología de *derechos humanos,* cuando, en el suelo desde el que brotan tales expresiones, se sepulta, de nuevo, al hombre y su justicia. Nada más falso que hacer uso de terminologías escurridizas, si antes no se han puesto las condiciones mentales de posibilidad para saber qué decimos y, sobre todo, qué queremos decir cuando hablamos.

La tradición intelectual griega había aportado una rica experiencia conformadora de interpretaciones

sobre el mundo y sobre cómo había que vivir en él. Pero la crisis, el quebrantamiento de los muros de Atenas ante un espacio con otras imprecisas fronteras, llevó a pensar también que los maravillosos mundos ideales del lenguaje tenían que desmontarse cuidadosamente, para evitar su desmoronamiento y su ruina. Había, pues, que pensar las palabras, sopesar los conceptos que en ellas se recluyen, y despejar, así, el horizonte de las teorías, para que pudiera servir a las nuevas formas en que se aparecía, inopinadamente, la historia. Ese continuado movimiento de renovación es el único que permite la vida humana: esa delicada, aventurada y estimulante empresa que sólo puede ya organizarse desde la verdad de los horizontes ideales que son capaces de alumbrar los hombres que la inventan.

La filosofía de Epicuro intentó sentar las bases desde las que pudiera vislumbrarse un paisaje, nuevamente humano, para los ojos y un suelo más acogedor para el propio y maltratado cuerpo. La filosofía de la corporeidad y del placer no fue, en ningún momento, esa grosera versión ideológica que una buena parte de la tradición nos ha entregado. Frente a la mística de las palabras vacías, de los consuelos imposibles, de los premios o castigos de otro mundo, para que los desgraciados se olvidasen de éste, Epicuro levantó la firme muralla de un mensaje revolucionario. Con ello alumbró, de una luz distinta, la democratización del cuerpo humano, el apego a la vida y a la pobre y desamparada carne de los hombres, entre cuyos sutiles y misteriosos vericuetos alentaba la alegría y la tristeza, la serenidad y el dolor, la generosidad y la crueldad. Y, sobre todo, imaginó una educación y política del amor, única forma posible y esperanzada de seguir viviendo. Esas reconstruidas ideas sobre la vida tenían que enfrentarse al interesado cultivo del horror, de la ignorancia y la falsedad que, tantas veces, se hacen con el poder del aire en el que alientan las palabras.

Las páginas que siguen pretenden, pues, señalar algunos aspectos de uno de los mensajes más creadores del pensamiento filosófico que, por razones no muy difíciles de entender, ha sido manipulado y tergiversado por los que sintieron amenazada la mentira e hipocresía de la que se alimentan. La cultura del cuerpo, de la mente, de las palabras; la moralidad de las instituciones en que los hombres se educan y que había servido otras veces para darles miedo a la vida, y enseñarles la resignación y el abandono, fueron propuestas epicúreas. Además, el epicureísmo nos puso en camino de superar, desde una revolucionaria idea de la existencia, la doble moral, la doble o múltiple verdad, bajo la luz que se levantaba desde el reconocimiento real del cuerpo, de su libertad y de su forzosa y solidaria instalación en el mundo. La historia del pensamiento y de los hombres que lo crean iba a comenzar a ser la lucha por realizar, paso a paso, ese ideal.

EMILIO LLEDÓ
23 de julio de 1995

PRÓLOGO

En los últimos años se han publicado excelentes introducciones a la filosofía de Epicuro. En la nota octava de este libro se hace referencia a ellas. No era, pues, urgente intentar mejorarlas ahora, o describir, una vez más, monótonamente los puntos centrales de la «canónica», la «física» o la «ética» epicúrea. Esta forma de historiar la filosofía, que tiene, por supuesto, valiosos representantes, ha empezado a acusar lo que podríamos denominar la inflación informativa. En épocas donde saber lo que otros han dicho era privilegio de los escasos poseedores de libros o manuscritos, ampliar el conocimiento consistió, fundamentalmente, en repetir el pensamiento del pasado. Pero en un mundo como el nuestro donde la industria de la «información» es una de sus constantes y uno de sus rasgos más típicos, apenas tiene sentido el insistir en lo que ya ha sido escrito centenares de veces.

Precisamente esa facilidad para reproducir las informaciones ha sido causa de que muchas de ellas se conviertan en tópicos sin sustancia, en noticias sin fundamento, que momifican la filosofía, la vida de las ideas en una serie de filosofemas, extraños ya a aquel pensamiento del que pretenden ser expresión.

Por supuesto, que el saber realmente lo que ha sido dicho, lo que ha sido pensado, obliga a un incesante proceso de revisión de esos estereotipos inertes que, fre-

cuentemente, divulgan las historias de la filosofía. Esa revisión permite siempre acrecentar nuestra información sobre los «hechos», y estimular nuestra reflexión sobre los «conceptos».

Sin embargo, las páginas que siguen no intentan entrar en competencia con algunas de las recientes monografías que, concretamente, sobre Epicuro han pretendido barrer esa costra de absurdas informaciones, de fórmulas inconsistentes. El presente libro pretende replantear algunas de las ideas originales del epicureísmo, buscando el horizonte de preocupaciones que las motivaban y rastreando el germen de libertad y creatividad que se escondía en ellas. Este horizonte de preocupaciones, que señala la filosofía epicúrea, no era sólo un ámbito de ideas para el pensamiento, sino de propuestas para la vida.

El original ensamblaje de teoría y práctica alcanzó en Epicuro una extraordinaria perfección que la filosofía posterior no acertó a valorar y que incluso, en algunos momentos, pretendió falsificar. Sólo el pensamiento, verdaderamente revolucionario y creador, el pensamiento que sirve para ayudar a vivir lo real, y a aceptar las inevitables condiciones de posibilidad de la existencia humana, es capaz de despertar, en épocas oscuras, tantos recelos, tantas tergiversaciones y tantos odios. Pocos filósofos, como Epicuro, han experimentado un rechazo tan fuerte, una agresividad tan decidida. Es muy posible que a ello se deba los pocos restos que han quedado de una obra intelectual de más de trescientos libros, según refiere Diógenes Laercio.

La filosofía de Epicuro surge, además, de unas intuiciones originarias, y de unas respuestas concretas a la cultura y a la historia de su tiempo. En ello era Epicuro testigo de un presente, y artífice de un diseño futuro, que precisamente en nuestros días ha encontrado comprensibles ecos. La miseria intelectual de los grandes poderes que gobiernan, desconciertan y estrechan la vida

individual, en el espacio de una colectividad aturdida, contrasta, decididamente, con aquel filósofo que hoy se opondría también a los fabricantes de deseos «no naturales y no necesarios».

La lectura de Epicuro sigue siendo un saludable estímulo para la defensa de la vida, del gozo, de la serenidad y de la solidaridad. Aunque sólo fuera por ello, valdría la pena recordar su mensaje.

I
HACER FILOSOFÍA

Comparado con la obra de Platón y Aristóteles, que ha llegado en su mayor parte hasta nosotros, Epicuro es apenas un nombre en la historia. Un nombre y una docena de páginas originales, rescatadas por Diógenes Laercio en el Libro X de su *Vidas de los filósofos.* Después, los descubrimientos en la ya famosa casa de Herculano han sacado del olvido una serie de papiros de los que, con grandes dificultades y con gran pericia filológica, se han podido descifrar algunas líneas. De todas formas, un caudal exiguo para un nombre que ha resonado intensamente a lo largo de la historia de la filosofía. Esta aparente contradicción nos pone ante uno de los problemas centrales del epicureísmo. ¿Cómo es posible que esta obra, tempranamente desaparecida, fuese capaz de despertar tantos y tan diversos ecos? ¿Qué encerraban entre sus letras los libros de Epicuro para que muy pronto se convirtiesen en una filosofía maldita? ¿Qué había en esta doctrina para que irónicamente Horacio *(Epístolas,* I, 4 16) se llamase a sí mismo «lechón de la piara de Epicuro», reproduciendo ya, con ello, un tópico del antiepicureísmo? Las páginas que siguen intentan responder, entre otras, a estas preguntas. La respuesta servirá, además, para plantearse, con el sentido de esta filosofía, el horizonte general en el que se desplazan algunos de los verdaderos problemas del pensamiento filosófico y hacer que estos problemas irradien nuevas perspectivas en una época que, como la nues-

tra, ha mostrado un inusitado interés por el filósofo de Samos.

La filosofía de Epicuro aparece radicalmente enfrentada a una buena parte del pensamiento anterior. Un gran investigador italiano, Ettore Bignone, en una obra ya clásica para el conocimiento del epicureísmo[1] había mostrado que Epicuro no polemiza tanto contra el estoicismo cuanto contra Platón, a través de las obras juveniles de Aristóteles. Por supuesto, trabajos posteriores de otros investigadores han ampliado o modificado algunas de las tesis de Bignone, sin que éstas hayan perdido, en el fondo, la verdad de su planteamiento metodológico. Efectivamente, la insistencia en el carácter polémico de los escritos de Epicuro ponía de manifiesto tesis fundamentales de la historiografía filosófica. La primera se refiere a la profunda conexión que engarza el desarrollo mismo de la filosofía. Nada en ella puede constituirse como una galaxia independiente, absoluta, desvinculada de ese soterrado humus ideológico que articula y sustenta los elementos que componen la cultura y la sociedad. El pensamiento de Platón y Aristóteles había sido, sin duda, una reflexión sobre el conocimiento y la conducta humana. No sólo conocer el mundo, sino conocerlo para modificarlo. Las grandes obras de estos dos grandes filósofos tuvieron un eco más intenso que aquel que resonaba en los muros de la Academia o del Liceo. El que tanto Platón como Aristóteles hayan sido interpretados, utilizados, manipulados en ámbitos culturales distintos, a muchos siglos de distancia, y que esta lectura del platonismo o del aristotelismo fuese hecha dentro de determinadas cápsulas ideológicas —plotinismo, agustinismo, tomismo, espiritualismo, etcétera—

1. Ettore Bignone, *L' Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* 2 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1936; 2.ª edición aumentada, al cuidado de V. E. Alfieri, Florencia, La Nuova Italia, 1973.

era el reconocimiento de que detrás del conocer se abría el ineludible espacio de obrar.

Pero ya incluso en el mismo mundo histórico que configuró, entre los siglos V y IV a. C., la vida de Platón y Aristóteles, se percibe, inequívocamente, el marcado carácter «pragmático» de sus especulaciones. *Pragma* significaba para los griegos no sólo el hecho real, «lo que se hace», sino, principalmente, esa perspectiva teórica desde la que entender las cosas, en función de un posible y nuevo trato con ellas.

Desde la llamada época presocrática, los filósofos habían entremezclado su discurso teórico, o sea, aquel lenguaje en el que decían lo que era el mundo y el conocimiento, con otro discurso en el que se oponían a las ideas tradicionales sobre los dioses, la génesis del mundo, el comportamiento de los hombres. El mismo Sócrates se presenta como un analizador del lenguaje, porque, en el fondo de las palabras que lo organizan, yacen determinadas propuestas de acciones o inhibiciones, fórmulas concretas de sumisión o rebeldía, aceptadas y realizadas desde ese automatismo que el lenguaje, sin crítica y sin reflexión, es capaz de provocar. Todo discurso teórico guarda, pues, entre los elementos que lo ensamblan, las semillas que, en el plasma social, no sólo hacen nacer nuevas palabras, sino que configuran y moldean la misma materia social y, por supuesto, la realidad viva de los hombres que la integran.

La filosofía de Platón fue, esencialmente, una filosofía política. Aquello que expresó, en sus diálogos, sobre el conocimiento, sobre las ideas, sobre el amor, sobre la muerte, fluía paralelamente a aquel otro discurso que, en la *República* y en las *Leyes,* organizaba la sociedad y establecía las pautas precisas por las que tenían que funcionar los hombres. La Academia platónica era, sobre todo, un lugar de formación para aquellos griegos que iban a tener la posibilidad de convertirse en clase dirigente. Pero esta orientación del pensamiento platónico no supo-

nía, en manera alguna, un desconocimiento o una mistificación del poder teórico de la inteligencia. En la historia contemporánea han surgido abundantes discusiones sobre la neutralidad de la Ciencia, sobre el especial universo en el que se engendran las ideas que nutren el supuesto conocimiento científico. Al mismo tiempo, se ha rechazado decididamente esas interpretaciones «sociológicas», que teñían todo tipo de saber en un colorante hecho de simplificadas y, casi siempre, triviales referencias a la *praxis* humana, a las luchas sociales, a los desarrollos económicos. Un explicable afán de desenganchar cuanto antes las especulaciones científicas o metafísicas de su injustificada neutralidad, hacía que las interpretaciones sociológicas no alcanzasen la fuerza y contundencia que tal vez merecían.

Efectivamente, el conocimiento científico circula por cauces claramente trazados, y sus estructuras formales, su contraste con la experiencia, su sanción especulativa le han permitido constituirse en un universo de reglas precisas y de logros importantes. Sin embargo, en el mundo griego esta separación no era ni tan tajante ni tan evidente. En una época histórica como la griega que, entre otros méritos, tiene el de poder ejemplificarnos la génesis de la experiencia, de la teoría, de las doctrinas sobre el hombre, de las mutuas aplicaciones del conocimiento y de lo que después habrá de llamarse ideología, no podía existir esa separación entre el discurso científico y las acciones de los hombres o, para decirlo con términos griegos, pero sancionados ya por los usos intelectuales de la historia posterior, entre *teoría* y *praxis.* Precisamente uno de los caracteres paradigmáticos de la cultura griega es esta maravillosa armonía en la que resuenan todos los planteamientos en función de un saber que, desconociendo aún su propio nombre, busca, solidariamente, la clasificación de los animales, la estructura del *Logos,* el contenido de la sensación, los elementos que componen el acto voluntario o la dialéctica de los regímenes políticos. Este

«saber buscado» tiene como último objetivo el dar una respuesta adecuada y coherente a aquella pregunta del *Gorgias* platónico (492 d), «¿cómo hay que vivir?».

Sin embargo, a pesar de esta homogeneidad de perspectivas, de este carácter integrador de la cultura griega, es evidente que, sobre todo en Platón, aparece un decidido dualismo. El mundo de las ideas, el mundo que constituye la mente humana no sólo existe en ella, sino que está fuera de esa mente, en un lugar libre, alejado de las mutaciones y cambios que constituyen la esencia de la realidad. Pero este dualismo no impide que los planteamientos teóricos de los hombres, su proyección hacia el mundo eidético tengan un sentido único, que arrastra simultáneamente lo que hacemos y lo que conocemos. El empirismo aristotélico unificó, en parte, el dualismo de Platón. Las ideas no tienen asiento fuera de la inteligencia humana, sino que surgen en un lento proceso de elaboración, cuyas pautas marcan la experiencia y la forma en la que llegamos a su conocimiento. Pero también, como en Platón, todo territorio intelectual está marcado por un sello «antropomórfico», en el que la felicidad humana, la búsqueda del bien, el cultivo de la amistad en cuanto forma de solidaridad, entretejen todas las perspectivas y alientan todos los proyectos.

El carácter unitario de las teorías platónicas y aristotélicas presentaba, sin embargo, abundantes fisuras. El concebir la vida humana como un territorio pasajero, de endeble suelo, según piensa Platón, y cuyo sentido verdadero se manifesta en una huida de ese territorio, por la insatisfacción que produce todo lo que de él nace, acusa una fuerte insolidaridad con lo real. Por otro lado, la exaltación de la «vida teórica» que hace en muchos momentos Aristóteles podía olvidar aquellos condicionantes empíricos que, por otra parte, tanto se había preocupado en destacar. Pero además, los relatos míticos que se entretejen en los diálogos platónicos, o ese supremo «motor inmóvil» que organiza el universo aristotélico, podían

dejar anclada la realización de la liberación humana, en un mundo arcaico, en el que los hombres encontrasen motivo para su inseguridad y su inquietud.

La filosofía tiene que consistir en un ejercicio múltiple de humanización y libertad. Humanización quiere decir conciencia de los límites reales de la vida, reconocimiento del carácter «corporal» de la existencia y reflexión inmediata y audaz sobre la estructura misma del *hecho* humano. Libertad quiere decir desarraigo de todos aquellos nudos ideológicos, mitos, ritos religiosos, prejuicios culturales, interpretaciones tradicionales, apo-sentadas sin crítica en el lenguaje y transmitidas inercialmente en la *Paideía* y en los usos sociales.

Éste es el punto en el que incide la filosofía de Epicuro en el contexto general del pensamiento antiguo. Todo el rico y denso conglomerado de discursos, que constituyen la filosofía griega anterior a Epicuro, van a verse enfrentados con unos planteamientos y actitudes que desarrollarían algunas de las virtudes de esa filosofía anterior, y habrían de negar, decididamente, todo lo que en esa filosofía significaba de ocultamiento y olvido de la básica y radical estructura del ser humano.

II
EL TEXTO DE UN MENSAJE

«Crisis» es una palabra que ha acompañado frecuentemente al desarrollo mismo de la filosofía. Sin embargo, aunque la filosofía ha experimentado, sobre todo en nuestra época, duros embates, desde posturas que pregonan la exclusiva validez de la ciencia en el desarrollo y progresiva evolución del mundo moderno, parece que ha pasado el tiempo de las crispaciones. Esas largas y ya arqueológicas polémicas en torno al sentido de las proposiciones filosóficas, a su verificabilidad o falsabilidad, a la ambigüedad del lenguaje de los filósofos, a la inexistencia de sus objetos, parecen haberse mitigado. No sólo porque era un empeño estéril, sino, sobre todo, porque las formas de argumentación empleadas, en pro o en contra, acababan mostrando unos entramados ideológicos que invalidaban, incluso desde el supuesto campo científico, la firmeza de sus asertos y de sus demostraciones. Manifestar, por consiguiente, la falta de consistencia del discurso filosófico, en aras de una exaltación del científico, dejando traslucir, a veces, posturas ideológicas inconscientemente asumidas, era, en el fondo, la confirmación más contundente de la inevitable contradicción que se oculta en el *uso* del lenguaje.

Para lo único que, sin embargo, podía valer esta obsesión por precisar «sentidos» y por verificar proposiciones, era para cuidar con mayor esmero la herencia filosófica, para volver a leer a los grandes filósofos bajo una

nueva luz y, por supuesto, para agudizar la inteligencia ante todos aquellos lenguajes que, en la actualidad, bajo el disfraz filosófico, pueden servir precisàmente para lo contrario de aquello en que parece haber consistido la filosofía: un estímulo en el camino del conocimiento del mundo y del hombre, y un eficaz acicate para el siempre problemático y discutible progreso.

El interés que, desde hace años, ha despertado Epicuro es un síntoma clave en el análisis y replanteamiento de los problemas filosóficos. La bibliografía epicúrea ha crecido extraordinariamente en estos últimos decenios[2]. Esa bibliografía muestra no sólo el deseo de

2. Indico escuetamente algunas de las etapas de este interés. Un primer momento en las investigaciones epicúreas lo constituyen algunos trabajos ya clásicos: H. Usener, *Epicurea,* Leipzig, Teubner, 1887; reimpresión, 1966. E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* Florencia, La Nuova Italia, 1936; 2.ª edición, 1973. C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus,* Londres, Oxford University Press, 1928; 2.ª edición, 1973. R. Philippson, que en las primeras décadas de nuestro siglo publicó, en distintas revistas especializadas, trabajos fundamentales. C. Diano, de quien se han recogido la mayoría de sus *Scritti epicurei,* Florencia, Olschki, 1974, publicados en los años treinta. A. Vogliano, *Epicuri et Epicureorum scripta in herculanensibus papyris servata,* Berlín, Weidmann, 1928. En 1969 se publicaron las *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, Les Belles Lettres, fundamentalmente dedicados a Epicuro. Las colaboraciones de esta importante publicación ponen de manifiesto el nuevo resurgimiento de los estudios epicúreos. Entre los trabajos más recientes hay que destacar la edición crítica de G. Arrighetti, *Epicuro, Opere,* Turín, Einaudi, 1960; 2.ª edición de 1973, en la que se recogen muchos de los descubrimientos papirológicos de Herculano, que Usener no conocía aún, cuando publicó sus *Epicurea* en 1887. Arrighetti prepara una tercera edición con nuevas aportaciones papirológicas. J. Bollack, M. Bollack y H. Wismann, *La lettre d'Épicure,* París, Minuit, 1974. J. Bollack, *La pensée du plaisir. Épicure: textes moraux, commentaires,* París, Minuit, 1975. Dos importantes puestas a punto del estado actual de las investigaciones son los artículos de W. Schmid, «Epicurus», en el *Reallexicon für Antike und Christentum,* vol. V, Stuttgart, 1962, y de H. Steckel, «Epicurus», en la *Realenzyclopädie der klassischen Altertumswissenschaf-*

renovar las interpretaciones usuales sobre el fenómeno del epicureísmo, sino también las aportaciones hechas en el estudio filológico de los textos de Epicuro y el enriquecimiento que suponen las ediciones de los fragmentos de sus discípulos.

La voz de Epicuro ha llegado hasta nosotros entrecortada por innumerables silencios. Los ecos que percibimos se deben fundamentalmente a las tres cartas que nos conservó Diógenes Laercio, dirigidas a Heródoto, a Pitocles y a Meneceo, y las cuarenta máximas en las que se condensaba su pensamiento. En 1887, K. Wotke descubrió 81 fragmentos, publicados al año siguiente

ten, Suplemento 11, Stuttgart, 1968. Entre los libros de divulgación destacan los de B. Farrington, *La rebelión de Epicuro,* Madrid, Ediciones de Cultura Popular, 1968. G. W. Panichas, *Epicurus,* Nueva York, 1967. J. M. Rist, *Epicurus. An Introduction,* Londres, Cambridge University Press, 1972. G. Rodis-Lewis, *Épicure et son école,* París, Gallimard, 1975. D. Pesce, *Introduzione a Epicuro,* Bari, Laterza, 1980. C. García Gual, Madrid, Alianza, 1981. Sobre temas especiales del epicureísmo son importantes los libros de D. J. Furley *Two Studies in the Greek Atomistic,* Princeton University Press, 1967. P. Merlan, *Studies in Epicurus and Aristotle,* Wiesbaden, Harrazowitz, 1960 (Klassich-Philologische Studien 22). A. Pasquali, *La moral de Epicuro,* Caracas, Monte Ávila, 1970. A. J. Festugière, *Épicure et ses dieux,* París, P. U. F., 1968². D. Lemke, *Die Theologie Epikurs, Versuch einer Rekonstruktion,* Múnich, Beck, 1973. R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie,* Berlín, Akademie Verlag, 1972. En el año 1969 se ha constituido en Nápoles bajo la dirección de M. Gigante, que con sus trabajos hace honor a la gran escuela italiana de investigadores sobe el epicureísmo, un Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanensi (Cispe) que ha comenzado a publicar la revista *Cronache ercolanensi.* Mención especial merece, desde el punto de vista lexicográfico, la publicación del inédito *Glossarium epicureum* que Usener compuso como complemento a sus *Epicurea* y que han llevado a cabo M. Gigante y W. Schmid, Roma, Edizioni dell'Ateneo-Bizarri, 1977. En castellano hay una buena traducción acompañada del texto griego de los escritores morales de Epicuro, debida a C. García Gual y E. Acosta, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria,* Barcelona, Barral, 1974. E. Acosta ha hecho una excelente edición de Francisco

con el título de *Gnomologium Vaticanum* (*Wiener Studien*, X, 1888). Algunas de estas breves máximas coinciden con las que recogió Diógenes de Enoanda, Metrodoro, etcétera[3].

Además de los textos originales hay una fuente importante para conocer el epicureísmo. Los escritores latinos realizaron, con el pensamiento de Epicuro, una de las más sorprendentes hazañas de manipulación intelectual. Este hecho muestra, sin embargo, un aspecto positivo. La utilización interesada de un pensamiento ajeno daba una clave inequívoca para descubrir la cerca ideológica que rodea todos los productos humanos. Al mismo tiempo deja ver también, en la mayor o menor agresividad que provocan, el carácter revolucionario, renovador de las nuevas ideas. Sin embargo, un poeta latino también, Lucrecio, compuso, con su *De rerum natura,* una de las piezas fundamentales para la interpretación del epicureísmo. La fuerza y la *sympátheia* con la que se apoderó de las ideas de Epicuro muestran una profunda pasión intelectual, fruto de haber intuido el aire renovador de la denostada filosofía. Porque frente a Lucrecio, la exposición que hace Cicerón en el tratado *De natura deorum* y en los dos primeros libros del *De finibus bonorum et malorum,* deja ver ya esa soterrada agresividad o menosprecio, que define una buena parte de los «historiadores» posteriores del epicureísmo. El mismo Séneca, en sus *Cartas a Lucilio,* cuando intenta utilizar algu-

de Quevedo, *Defensa de Epicuro contra la común opinión,* Madrid, Tecnos, 1986. Al catalán, con texto griego también, pueden leerse las cartas en la edición de M. Jufresa, *Epicur, Lletres,* Barcelona, Bernat Metge, 1975.

3. Una completa reseña de estas publicaciones así como de otras investigaciones epicúreas se encuentra en O. R. Bloch, «État présent des recherches sur l'épicurisme grec», en las *Actes du VIII^{e} Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, Les Belles Lettres 1969, pp. 93-138, especialmente las páginas 110-113; y en H. J. Mette, *Epikuros 1963-1978, Lustrum,* 21, 1978. pp. 45-114.

nas ideas epicúreas, trasluce los prejuicios con los que, más o menos conscientemente, desfigura a Epicuro.

Un historiador griego, Plutarco, tan influido por el mundo latino, pondrá de manifiesto, en sus tratados contra el epicureísmo, algunos de los contenidos esenciales de la filosofía epicúrea. La influencia de esta filosofía debió de ser muy grande en todo el mundo antiguo para despertar una oposición tan decidida; pero al mismo tiempo, todos estos ataques o tergiversaciones expresaban, entre otras cosas, que Epicuro había hecho frente a uno de los ejes sobre el que tantas veces gira la ideología del poder, y que deja al descubierto ese dualismo que permite practicar lo contrario de lo que, en teoría, defiende.

III
Una Vida buscando la Vida

Siempre tiene interés el recoger los datos que configuran una biografía. Epicuro es un nombre en la historia de la filosofía; pero ese nombre concita, en torno a él, una serie de puntos que dibujan un determinado perfil. Es tradicional referirse previamente a una época que los manuales de historia llaman Helenismo. Entre las características de esta época se señalan, también, las grandes modificaciones sociales y políticas que la conmueven; por ejemplo, el abandono del ideal de la *polis*. Efectivamente, las conquistas de Filipo y de Alejandro transformarán el suelo de Grecia y, con ello, el ámbito de referencias del individuo hacia su comunidad. La batalla de Queronea, en el año 338 a. C., con el triunfo de Filipo de Macedonia sobre la coalición griega, alentada por Demóstenes, supone una fecha capital en esta transformación. Este cambio, en el que la *polis* pierde su autarquía y empieza a sentirse como provincia de un gran imperio, de un vasto e inalcanzable territorio, implica al mismo tiempo el nacimiento de una nueva mentalidad. La *polis* no era sólo un espacio dentro del que transcurría la vida de una comunidad. *Polis* significa, sobre todo, un espacio ideal, una retícula teórica que engarza los comportamientos individuales en una armonía, en un ensamblaje colectivo que permite la proyección exterior del individuo hacia objetivos comunes.

Suponemos que los ciudadanos de Atenas no serían conscientes de todas esas estilizaciones, que la historiografía ha proyectado sobre ellos; pero es evidente que, como han reflejado las comedias de Menandro, las costumbres ciudadanas se transformaron y esa retícula social sufrió abundantes desgarros. Concebida la *polis* como un ámbito por cuyo diseño habían luchado las grandes construcciones teóricas de Platón y Aristóteles, se encontró, de pronto, ante unos hechos sociales para los que ya no había posibilidad de discurso teórico. Una filosofía nueva tendría que abordar la configuración de una nueva forma de colectividad. La *República* platónica o la *Política* aristotélica no podían seguir soñando con una organización de la sociedad, si se habían esfumado, con el imperio de Alejandro, las bases sobre las que apoyarla.

En un cuadro de distintos colores a aquellos con los que reflejan la democracia de Pericles, los historiadores han pintado las características de esa época de desconcierto. Pero es, sobre todo, en el orden de las ideas, en donde con mayor claridad se expresa la profunda mutación de la realidad histórica. El personaje, que en los fragmentos de sus escritos va a dejarnos un claro reflejo de la nueva sensibilidad, había nacido, en el año 341 a. C., en la isla de Samos. Su padre Neocles, colono ateniense, había tenido que ganarse la vida como maestro por un «sueldo miserable» (Diógenes Laercio, *Vidas,* X, 4) cuando, con otros compatriotas, fue expulsado de Samos. Hay otros dos testimonios antiguos muy significativos de este primer período, en el desarrollo intelectual de Epicuro. Cuenta también Diógenes Laercio (X, 4) que, de niño, acompañaba Epicuro a su madre Querestrata, en el ejercicio de ciertos ritos purificatorios, por los arrabales de Samos. Sexto Empírico (*Adv. mathematicos,* X, 18 ss.) nos narra una anécdota, recogida también en Diógenes Laercio (X, 2), según la cual Epicuro había preguntado a su maestro de dónde se generó el Caos del que habla

Hesíodo. La respuesta que había recibido le obligaba a hacer la misma pregunta a aquellos que «tienen el nombre de filósofos».

Su primer maestro en filosofía debió de ser «un tal Panfilo, discípulo de Platón» (Cicerón, *De natura deorum,* I, 26), cuando Epicuro vivía en Samos. En el año 323, el año de la muerte de Alejandro, Epicuro vino a Atenas a hacer su servicio militar; pero probablemente no pudo oír a Aristóteles que, acusado de colaboración con Alejandro, había huido ya a Calcis, en la isla de Eubea, donde habría de morir al año siguiente. Pero a quien probablemente tuvo ocasión de escuchar fue a Jenócrates (Diógenes Laercio, X, 13), sucesor de Platón en la dirección de la Academia. En el año 321 Epicuro se unió a su familia en Colofón, donde se había refugiado al abandonar Samos. Según Diógenes Laercio (X, 13), debió por esta época, escuchar las lecciones del peripatético Praxífanes en Rodas. Más segura parece su relación con Nausífanes de Teos (Diógenes Laercio, X, 8), discípulo de Demócrito y del escéptico Pirrón, a quien, por cierto, Epicuro sometió a duras críticas. A esta época de aprendizaje, siguieron los años de magisterio. Primero en Mitilene, en la isla de Lesbos, donde en el año 311 funda una escuela. Los descubrimientos papirológicos permiten deducir, aunque no conocemos los motivos, un enfrentamiento entre los habitantes y «sabios» de la ciudad, y Epicuro mismo. Tal vez sea ésta la primera reacción antiepicúrea que conocemos; pero es probable que el carácter de Epicuro, en esta época juvenil, fuese más agresivo de lo que permite suponer la posterior mansedumbre (Diógenes Laercio, X, 8). En el año 310 lo encontramos en Lámpsaco. Los cuatro años de Lámpsaco fueron de extraordinaria actividad. Aquí encontró a algunos de sus más fieles seguidores: Idomeneo, Metrodoro, Leonteo y su mujer Themista, tal vez también Hedeia, amiga del matemático Polyeno de Cycico (407 Us.), Colotes, contra quien Plutarco escribió su famoso libelo, Pitocles, Timocrates, etcétera (Dióge-

nes Laercio, X, 25). Probablemente en este período conoció a Hermarco, el sucesor del maestro en la dirección del Jardín.

En el año 306, Epicuro vino a Atenas, donde habría de permanecer hasta su muerte en el año 271. En el comienzo de su segunda época ateniense tuvo lugar el hecho de más trascendencia para la expansión del *epicureísmo.* En una pequeña propiedad, a las afueras de Atenas, camino del Pireo y no lejos de la Academia, estableció Epicuro su famoso *Jardín,* de acuerdo con su deseo de que el sabio ame el campo (Diógenes Laercio, X, 120 a). Epicuro consideró esta especie de convivencia en la naturaleza como una expresión de sus orientaciones filosóficas. Todas las noticias que han llegado hasta nosotros transmiten idénticos contenidos. El Jardín no era un lugar de investigación, como el Liceo, ni una escuela de preparación en la política o en una planificación para construir, en la intimidad, una micrópolis organizada según la disciplina platónica, como la Academia. El Jardín fue, al parecer, un espacio ceñido por otros vínculos. Por supuesto que aquí se llevó a cabo una importante obra intelectual. Si hemos de creer a Diógenes Laercio (X, 26-28), Epicuro escribió más de trescientos libros en los que, por cierto, no había citas de otros autores. Tal vez por ello llegó a ser proverbial su ignorancia. «El último y el más desvergonzado de los físicos, maestro de escuela venido de Samos, el más ignorante de todos los mortales» (X, 3). Este rechazo a las experiencias teóricas de sus predecesores compaginaba perfectamente con sus planteamientos filosóficos fundamentales.

Encorsetado el pensamiento en las redes dialécticas, encerrado en los muros que establecen las ideas ajenas, la propia personalidad, la verdadera autarquía intelectual queda comprimida en un cauce antinatural, fluido en los conceptos de los otros. La filosofía era una reflexión sobre la felicidad humana. Pero esta felicidad no procedía de un esforzado empeño teórico que, a través

del conocimiento, pudiese trazar las directrices esenciales de un comportamiento político. El conocimiento, que podía lanzar sus redes hacia sutiles proyectos de convivencia, como enseñaban algunas de las obras de Platón y Aristóteles, quedaría siempre sometido al distante dominio de la teoría. El sustento de todos los empeños intelectuales era un cuerpo humano, sometido al dolor y a la muerte; pero, al mismo tiempo, henchido de posibilidades, de misterios de organización y sensibilidad. Sumido en plena naturaleza el cuerpo era también en sí mismo naturaleza. Como el aire y el espacio que lo circunda, este cuerpo mortal podía gozar también de momentos perfectos, de floraciones constantes, de infinitas y variadas alegrías. El cuerpo humano, que había llegado a sentir su lugar privilegiado en el mundo, constituía una deliciosa frontera donde el placer hacía consciente la oscura soledad de la carne. En los confines de la naturaleza había surgido, pues, esta redonda posibilidad de inteligencia y gozo. En los entresijos de la piel, en el callado territorio de la propia estructura corporal, yacía el fundamento ineludible, la armonía inequívoca, la serenidad para poder descubrir la hermandad con la naturaleza y con el mundo. Cada latido del cuerpo, cada mirada perdida entre las cosas, cada sonrisa, cada voz que hablase ese lenguaje de la vida, ese ininterrumpido río de solidaridad en cuyas orillas nos ha dejado crecer la naturaleza, para poder sumirnos en ella a nuestro placer, y también para, desde el firme territorio de la sabiduría, poder contemplarla, entenderla y, sobre todo, sentirla, era el reconocimiento de una nueva actitud teórica. Una actitud que, a pesar de todas las dificultades de la mente, de todas las limitaciones del cuerpo, significaba el descubrimiento del verdadero territorio en el que se asienta el hombre y del que arrancan sus más amplias y rigurosas posibilidades. Los filósofos de Mileto, todos aquellos que fueron los «primeros en filosofar», debieron de sentirse tan vinculados a la primera revolución práctica del

mundo griego, que olvidaron considerar con suficiente detenimiento esta primera y original naturaleza que era el cuerpo humano. Luchando por descubrir perspectivas que explicasen el desarrollo de la realidad, por ofrecer inventos que sirviesen a los ciudadanos de Éfeso o Halicarnaso para una instalación más segura ante la siempre amenazadora naturaleza, cometieron este explicable olvido de la inmediatez. Las manos del hombre, aquel instrumento por el que había llegado a pensar (Aristóteles, *De partibus animalium,* 687 a), eran ya, por sí mismas, pensamiento: resultado de un largo proceso que había ido amasando con las formas que daba a las cosas, con el ánfora, la flecha y la espada, su propia y varia estructura. En la mano se escondía infinidad de posibilidades, infinidad de objetos que harían expandirse los delicados límites que ciñe la piel.

Después, con los sofistas y Sócrates, la historia nos ha entregado, en su discurso, un horizonte en el que se dibujan nuevas actitudes. Aquella cultura de los ojos y la palabra tenía que revisar sus vinculaciones con las cosas y los condicionamientos que el lenguaje había situado en nuestra forma de conocer, en el entramado de nuestra personalidad. La palabra no era sólo, como después definiría Aristóteles *(Política,* 1253 a, ss.), la creadora de la solidaridad y de la comunicación. La palabra es efectivamente el vínculo formal que atenaza o aproxima a los hombres; pero también es la manifestación de ese microcosmos fabricado en los recovecos de su intimidad. Al hablar con los otros, dejamos irradiar verdaderamente lo que somos o, mejor, lo que hemos llegado a ser. La monotonía de los cuerpos, la repetida forma que ciñe nuestra naturaleza y que habla, sobre todo, de la homogeneidad de los hombres, de su semejanza esencial, de su casi idéntica estructura, explota y se amplía en la multiforme variedad de lo que hablamos, en las distintas manifestaciones de ese diverso mundo que llevamos dentro, que arrastramos con nosotros mismos y que es lo que ver-

daderamente nos constituye, lo que nos hace, lo que nos sustenta. Esa lengua real, ese pequeño trozo húmedo de nuestro cuerpo, similar al de todos los hombres, articula un aire fonético, modula en nuestro entorno unos sonidos, que no sólo se aproximan a lo que pensamos, a lo que sentimos, sino que también dicen lo que somos.

Coagulado el discurso en el centro de nuestro ser humano, los sofistas pretendieron irrumpir en ese ser, para mostrar la diversidad de las «conciencias» y también los engaños en los que descansaban. Cuando el lenguaje quedaba reposado en nuestra mente, provocaba en ella extrañas determinaciones. Éramos lo que hablábamos, y ese ser del lenguaje modificaba nuestras actitudes, condicionaba nuestras opciones, limitaba o expandía nuestra posibilidad de convivencia y de felicidad. Pero este hablar tenía necesariamente que ser revisado, para que no constituyera en nuestro corazón un *Yo* cerrado, una cápsula de prejuicios y oscuridades, un temeroso territorio de crispación y de agresividad. Al hacer que el *logos* se convirtiese en diálogo, entraba en la mente una luz nueva que, levantada sobre el plano de nuestro discurso, lo iluminaba y le daba un relieve distinto en el que se alzaba un criterio, una nueva fábrica sobre una mirada más libre, más penetrante, más creadora. Al poner en movimiento el apelmazado territorio de nuestra intimidad, al diluirlo entre las perspectivas de otros lenguajes, de otros hombres que pretendiesen invadir el oscuro dominio de nuestra mente para desplazarlo hacia otros mundos, estábamos encauzando y creando nuestra libertad. Ser libre es, primariamente, una actitud teórica, una posibilidad de la inteligencia que, por supuesto, se desarrolla siempre en condiciones concretas y reales. La libertad se irradia desde los vericuetos de nuestro lenguaje interior que permite organizarnos de forma nueva y, en función de ella, de experimentar otra vez el mundo y, en él, a nuestro prójimo. Una aportación de la sofística consistió precisamente en haber descubierto que el lenguaje, el

reconocimiento crítico de los conceptos heredados, no era sólo una especie de terapéutica teórica, sino que constituía el instrumento fundamental de nuestra libertad y, por consiguiente, la primera condición de nuestra organización como hombres. Ser humano es saber que las palabras no tienen sentido sino en el contraste y en la plena publicidad y liberación que permite el encuentro con los otros: el diálogo.

En el Jardín surgió, pues, un encuentro con aquella herencia que constituía el suelo cultural de Grecia. Por un lado aparecían los problemas teóricos. Estos problemas que, en la tradición más inmediata, administraban aquellos profesores ambulantes o aquellos otros discípulos de la Academia o del Liceo, que interpretaban el conocimiento, la estructura de la naturaleza o del lenguaje, desde la óptica creada por el mismo desarrollo de la historia, de los proyectos humanos levantados, frente al paisaje de los primeros discursos míticos. Decir cómo era el universo y en qué consistía el conocimiento fueron tareas esenciales en este desarrollo de un lenguaje que, al par que servía de comunicación entre los hombres, iba tejiendo una capa de palabras referidas a otros objetos y cuestiones que aquellas inmediatas menciones vitales sobre las que se levantó la sociedad. Este lenguaje «superfluo», que en la *Ilíada* o la *Odisea,* por ejemplo, recogía las andanzas de hombres y dioses, constituiría la primera *entrega ideológica,* la primera forma de utilizar las palabras, portadoras ya de una peculiar amalgama de deseos e intenciones.

En la época en la que Epicuro funda el Jardín, eran la Academia y el Liceo quienes, en cierto sentido, determinaban las orientaciones de la cultura griega. Ambas escuelas habían surgido por motivaciones diferentes y cada una llevaba el sello peculiar de su fundador. Platón centra en la Academia aquello que Sócrates había dispersado por las calles de Atenas. También los sofistas habían establecido un «disperso» modelo de enseñanza.

Eran ellos los que iban al encuentro de sus posibles interlocutores. Es cierto que, como testimonian algunos diálogos de Platón, los grandes sofistas, Protágoras, Gorgias, Hipias, eran invitados por personajes importantes de la ciudad en cuyas casas tenían lugar discusiones filosóficas; pero el carácter peculiar de la sofística, como un movimiento surgido de las nuevas condiciones sociales y culturales, y que se extendió por todas las villas de Grecia, no queda claramente definido en estos diálogos. Tal vez el aspecto que refleja Platón le inspiró la fundación de la Academia. Frente al deambular de los sofistas, el sosiego que podía percibirse en la casa del rico Calías o de Calicles, en donde se reunían, le llevó a pensar en una forma nueva de organización docente.

IV
Lenguaje entre lenguajes

El modelo metodológico de la filosofía surgió en Atenas como fruto de un estímulo colectivo, como resultado de un diálogo en el que el lenguaje fue el primer suministrador de problemas, el campo fundamental de experimentación. La filosofía de Platón, alimentada por el suelo histórico concreto del que emergía, por toda aquella jugosa y contradictoria herencia de mitos, tradiciones, discusiones en torno a la justicia, a la organización de la ciudad, etcétera, tuvo que seguir, necesariamente, el esquema desarrollado por los sofistas. Pero aquellas discusiones libres, aquella explosión de vitalidad y escepticismo, de creatividad e ironía, quedó de pronto clausurada en los límites de la Academia. En ella se comenzó institucionalizando, de alguna forma, el saber, y reflexionando sobre el sentido público de ese saber, sobre la función que habrían de ejercer, en la vida política, aquellos jóvenes formados entre los muros académicos. Es muy posible que el empeño pedagógico de Platón, un político con distintas armas, fuese la renovación de la praxis política decepcionante y violenta que había tenido que experimentar, por ejemplo, en la muerte de Sócrates. Se trataba, pues, de una transformación interior, de una ciudad de palabras (Platón, *República,* IX, 592 b), que alzaría en nosotros un paradigma que, en una práctica posible, sirviese para la creación de instituciones que justificasen las obras del individuo,

que insertase la solitaria ética en la política, armonizadora de las tensiones y deseos de lo colectivo.

No sabemos con precisión cómo se organizó la enseñanza en la Academia, en qué consistía el trabajo de Platón, cómo se llevaba a cabo la formación de aquellos jóvenes. Lo que realmente sabemos es que Platón escribió diálogos y que estos diálogos encierran todo o una buena parte de lo que quiso enseñar. En ellos, sin embargo, y con independencia del contenido, de las ideas centrales que los articulan, se destacan varias perspectivas importantes. Platón *habla* de filosofía. Los personajes que han llegado a nosotros en la *escritura* de Platón se manifiestan *hablando* de filosofía, de política, de arte, de educación, del conocimiento, del bien y de la justicia, del amor. La forma del diálogo es como un río que sin cesar fluye y en el que sobrenadan las opiniones de los interlocutores. Entre ellos, hay un interlocutor privilegiado, Sócrates, que introduce un método especial para encauzar ese río de diálogo. Su escepticismo frente al saber de los otros, sus preguntas sobre el lenguaje de los otros, convierten a ese río lingüístico en la fuente principal de donde va a manar el conocimiento. Saber es, en parte, saber preguntar. El lenguaje, arrancado de la pulida superficie de la *dóxa* de lo que *se* piensa, de lo que *se* dice, tiene que engarzarse en contextos nuevos, en situaciones distintas que lo iluminan, lo clarifican y lo levantan a un saber con fundamento y con capacidad de ser comunicado y ser justificado *(epistéme).* Al lado de esta lucha con el lenguaje como aposento fundamental de lo que *se sabe,* Platón hace destacar la figura de alguien *que sabe más* que los otros. Sócrates encarna esta función importante en cualquier relación educativa: la presencia de un hombre vivo, que pregunta, discute y, en el fondo, orienta el fluido dialéctico, para que no se derrame y se pierda.

Al mismo tiempo, el socrático *saber más* no consiste en la transmisión de conocimientos cerrados, de

pequeños bloques dogmáticos que supusiesen los resultados firmes de una cierta forma de aprendizaje. Precisamente lo que hace Sócrates, o lo que Platón escribe que habla Sócrates es, sencillamente, mostrar que lo que *se sabe,* la posible «sabiduría» almacenada en el lenguaje, al tiempo que ofrece el elemento fundamental sobre el que establecer nuestra «experiencia» de conocimiento, puede convertirse, con el inerte uso que podemos hacer de ella, en nuestra mayor dificultad para el saber. En este inmenso plasma del diálogo platónico, además de esa metodología del «todavía no saber», que aparece en la mayor parte de los diálogos, encontramos una serie de ideas que, en principio, podríamos considerar los centros organizadores del «habla» de los personajes platónicos.

Las dificultades para seguir, certeramente, los innumerables meandros, lagunas, afluentes, del complicado curso de esa interminable conversación, presentan una serie de planteamientos metódicos, que se hacen más patentes, en esos embalses míticos, en esas islas teóricas, ideológicas, de extraordinaria densidad que, de pronto, paralizan y coagulan la rápida fluencia de la corriente del diálogo. El texto se hace espeso, se complica y carga de resonancias diversas, y su lenguaje alcanza un nivel, para cuya inteligencia ya no bastan las explicaciones que ofrecen los mismos personajes. En el lenguaje del diálogo, se levanta un extraño conglomerado de problemas en los que, fuera ya del juego del texto, el personaje ausente, el escritor Platón, aparece. El curso del texto cristaliza, entonces, en todo ese universo de propuestas intelectuales que, con más o menos rigor, se denomina platonismo. Llegar a conocer lo que ese platonismo enseña presupone un análisis del texto mismo, de sus referencias intratextuales, del horizonte de alusividad hacia el que tiende y de las estructuras que puedan cobijar los diversos pasos que conduzcan a la posible verificabilidad de sus asertos. Tal vez la última razón de esta verificabilidad sea la misma personalidad de Platón, de las intenciones pedagógi-

cas, ideológicas, de Platón, en función del motor que puso en marcha su discurso filosófico

La obra de Aristóteles presenta una factura diferente. Lo que de ella nos queda no son diálogos en donde, en el entrecortado discurrir de los interlocutores, fluye o se entrecruzan las ideas. De Aristóteles sólo se ha conservado una colección de escritos sobre distintos ámbitos teóricos que, diseñados por Aristóteles mismo, configuran hoy amplios territorios del saber: ética, retórica, poética, historia natural, metafísica. En estas obras en las que se expone el «saber» aristotélico, no hay sino un único discurso, una única voz que habla. El contraste posible es la misma lógica interna del propio lenguaje, o la verdad de aquellas proposiciones que, como las de los libros de historia natural, pueden medirse con la experiencia real, con los hechos. Pero este discurso de Aristóteles se desliza por un territorio lleno de dificultades. Sus textos no sólo presentan, a veces, durezas estilísticas, premiosidades en la exposición, que incluso permiten ver las diversas manos que intervinieron en la redacción que ha llegado hasta nosotros, sino que la materia lingüística de que está hecho el texto posee una densidad terminológica, una elaboración y un «trabajo» intelectual que, al posarse en la escritura deja, sin embargo, entrever el largo proceso de reflexión que lo ha engendrado. Interpretar a Aristóteles no es sólo jugar, en buena parte, el juego «exterior» de los interlocutores de un diálogo platónico, aunque en éstos afloren ya problemas terminológicos y conceptuales, sino seguir, en el mismo lenguaje, los pasos de ese juego «interior» que, en el solitario proceso del pensamiento, alcanza, con la escritura, su definitiva expresión. El texto de Aristóteles, como el de otros grandes filósofos posteriores, presenta, pues, una densidad peculiar, una especie de apelmazamiento semántico en el que consiste esa dificultad, que se atribuye a muchos clásicos de la filosofía, desde el mismo Aristóteles hasta Heidegger o Wittgenstein. La

lectura de esos textos requiere una incesante *reflexión* sobre lo que el texto *dice* y un largo proceso de articulación que nos lleve hacia lo que el texto *quiere decir* o, al menos, pretende insinuar. Es evidente, sin embargo, que los libros de Aristóteles, por los problemas que abordan, plantean distinto tipo de dificultades. No es lo mismo enfrentarse a un texto de la *Física* o de los *Analíticos,* que a uno de la *Ética Nicomáquea* o la *Retórica.* Lo que, en otro contexto, he llamado «densidad textual» es muy intensa en aquéllos, y está más diluida en éstos.

Los escritos aristotélicos, como cualquier otra forma de escritura, son parte también de un diálogo. Pero frente al discurso desmenuzado ya por los distintos personajes que intervienen en los diálogos platónicos, el de Aristóteles presenta la forma de un único interlocutor. Su estructura de diálogo consiste en que, proyectado hacia el futuro de la historia, espera, en los ojos de un lector, la posibilidad de entablar una conversación que, por medio del lenguaje, da vida a esa asimétrica y apasionante relación.

Ese lenguaje está interferido, en primer lugar, por el lento proceso de elaboración intelectual en el que el autor, el perdido interlocutor que acabó desapareciendo tras su obra, reflejó su particular experiencia del mundo, de la sociedad, del mismo lenguaje y, en él, del saber que le precedió. Pero el lenguaje filosófico comporta también dificultades especiales para llegar a fluir como diálogo. Precisamente la asimetría que caracteriza al diálogo filosófico consiste en que la escritura que constituye al «otro interlocutor», al venir del pasado, carece de lo que corresponde a la esencia misma del diálogo humano: la simultaneidad de tiempo. Sumido el texto filosófico en la historia de la que surgió, convertido en producto y, para nosotros ya, en memoria de la mente individual que lo elabora, no podemos inmediatamente reconstruir el horizonte referencial que contextualiza inevitablemente a todo escrito. Es cierto que entre texto y lector, se da la elemental ambi-

valencia del diálogo que, necesariamente, tienen que componer, al menos, dos interlocutores. Hablar con un texto es intentar levantar, desde nuestra propia mirada histórica, condicionada por la educación y la cultura, la voz que en él yace. Esta voz, sin embargo, no puede sonar ya como si el texto, plenamente presente, no encerrase entre sus líneas otras complicaciones que su propia y masiva densidad, que el oculto conglomerado de sus referencias interiores, que las claves que lo articulan al contexto general de la obra misma donde está engastado. Creación de un autor singular, aunque fabricado con una lengua que es, esencialmente, colectiva, cada texto del pasado está ceñido por el silencio histórico, por la total desaparición del paisaje en cuya presencia se engendró.

Pero hay textos, como los de Epicuro, que no presentan la complicada y masiva estructura de otros clásicos de la filosofía, como Aristóteles, Kant, Hegel, Husserl, por ejemplo. La *Epístola a Meneceo,* los escuetos aforismos de las *Máximas capitales* e incluso la *Epístola a Heródoto,* que utiliza una buena parte de la terminología atomista, no ofrecen estas dificultades «intratextuales» que caracterizan a las obras de los filósofos anteriormente mencionados, y que constituyen un continuo reto a sus intérpretes. Tal vez se deba al hecho de que, hasta el presente, poseemos escasos restos de la obra epicúrea; pero, de todas formas, el mensaje del filósofo de Samos, lo que más nos interesa de ese mensaje, fluye en un lenguaje inmediato, bajo la apariencia de exhortaciones personales, para cuya exacta interpretación tenemos que recurrir a otros principios metodológicos que aquellos que necesitamos para el análisis de las obras de otros autores. La filosofía de Epicuro parece consistir en un esfuerzo por establecer una nueva forma de diálogo y de inteligencia sobre el sentido de la vida y de la felicidad. Concebida como una teoría del hombre y su destino en el mundo, el texto de Epicuro nos habla fundamentalmente de aquellos presupuestos imprescindibles para

construir, en las circunstancias históricas de la época helenística, una nueva filosofía de la vida, que sobrepase los supuestos ideológicos del platonismo o del aristotelismo.

No queda otra posibilidad para entender los textos de Epicuro, al no poder disponer de sus obras perdidas, que atenernos a sus cartas, al exiguo conglomerado de sus máximas y a los escasos fragmentos de los papiros de Herculano que, hasta ahora, han podido ser descifrados. Y sin embargo, estos restos de una obra desaparecida llevan en su carácter fragmentario una clave fundamental para su interpretación. No sólo por el hecho de que Epicuro fuera considerado como un pensador anómalo, agresivo y, en consecuencia, desfigurado por sus mismos contemporáneos, sino porque en el entramado de toda su obra teórica, de sus propuestas epistemológicas, surge la respuesta clave para un nuevo planteamiento, del sentido de la filosofía, de la última razón que se esconde en la búsqueda del conocimiento. Es un dato importante, en el estudio de Epicuro, descubrir que lo más característico y duradero de los escritos que nos han quedado de él son precisamente las propuestas éticas, o sea, las propuestas prácticas, que pretenden enraizar todos los conocimientos en el campo de la felicidad humana.

La filosofía, convertida en un conocimiento sobre la estructura del saber mismo, en una abstracción que refleja determinadas perspectivas de lo real y, sobre todo, del lenguaje, ha perdido frecuentemente el suelo de la sociedad y de la historia, del que arrancan siempre todas las ideas y todos los sistemas conceptuales. Un conocimiento del hombre y del mundo que no tenga este arraigo apenas sería inteligible. La primera razón de este engarce, que trasciende, en todo momento, el ámbito exclusivo de la teoría, procede del lenguaje. No hay comunicación filosófica sin él. El lenguaje sintetiza, como es sabido, diversos tipos de experiencias. En Epicuro, su

trasfondo histórico se perfila, como puso de manifiesto Bignone, en una polémica con planteamientos platónicos y aristotélicos. Su aceptación del atomismo de Demócrito, y de una buena parte de su teoría del conocimiento, significaba hasta qué punto las bases sobre las que se iba a construir su pensamiento estaban ya muy alejadas de los presupuestos sobre los que la Academia o el Liceo trabajaban. Las obras de Platón y Aristóteles serán, pues, el telón de fondo sobre el que Epicuro hará destacar las suyas. Mitos, filosofía presocrática, problemas relativos a la organización de la sociedad, a la felicidad individual, son elementos fundamentales, que constituyen el suelo teórico sobre el que se levantará la filosofía griega. Pero esa serie de cuestiones, planteadas por la vida misma de los hombres, adquieren en cada filosofía una versión e interpretación diferentes. Lo único que se mantiene idéntico es la materia lingüística por la que tales cuestiones se nos comunican. Esa materia lingüística que, en definitiva, será la que permita que las experiencias del pasado lleguen hasta nosotros, adquiere desde la proyección histórica de cada pensador una orientación y, como resultado de esta orientación, un mensaje. Lo que el filósofo habla, lo que acaba transmitiéndose en su obra, se centra sobre todo en una manera de entender los problemas del conocer y los problemas del obrar. En ello consiste el ámbito en el que se organiza la interpretación que cada filósofo hace de su mundo. No es posible entrar ahora en las razones que marcan las *diferencias* de cada filosofía, pero de todas formas puede anticiparse que los puntos de vista con que filosóficamente se ilumina la realidad no se miden, únicamente, desde la posible verificabilidad o lograda verdad de sus asertos. Todo filósofo parte de una perspectiva original, de mayor o menor amplitud, que no puede, sin embargo, confundirse con la cadena de sus proposiciones, con una escueta verdad que esas proposiciones nos llevasen a comprobar. El discurso filosófico tiene su propio horizonte de verdad y no preci-

sa, en principio, como el discurso científico, la continua comprobación de sus asertos en los límites de la experiencia, por muy ambiguo que pueda ser ese concepto. Es más bien el impulso original, el concreto bagaje de intenciones y acentos que yacen siempre en el fondo de toda obra filosófica, lo que determina su validez, su veracidad inicial.

Nos hemos acostumbrado a medir el sentido del lenguaje humano, en función de un esquema de racionalidad que hemos levantado a la medida del *logos* griego. Pero es cierto que este esquema ha quedado frecuentemente reducido a unos límites excesivamente estrechos, aunque pudieran estar marcados por un proyecto de verdad que consiste en no aceptar la primacía de la palabra. El lenguaje es un sistema de señales que depende ineludiblemente de aquello que constituye la sustancia de la vida humana, su corporeidad, su capacidad de percibir, por medio de los sentidos, su relación con las cosas y su reflejo de ellas.

V
Palabras para la Memoria

En una sociedad que *habla,* que se transmite información, puede el lenguaje adquirir una extraordinaria importancia y, en muchos casos, ocultar la original relación *corporal* y *sensible* con el mundo. En primer lugar, porque en la sociedad donde se ha levantado ya un lenguaje «cultural», o sea un lenguaje que no refleje sólo la cotidiana y primaria relación con el mundo, los niveles de verificación se complican y las informaciones que tienen que transmitir los lenguajes pueden quedar repartidas en jerarquizaciones semánticas de difícil estructuración. Detrás de un lenguaje cultural no es ya posible señalar con precisión el universo «real» que las palabras señalizan o simbolizan. Toda una costra de interpretaciones, propuestas, informaciones, exhortaciones, prohibiciones, descripciones, etcétera, llegan a cada uno de los individuos de esa sociedad, en diferentes grados de intensidad y de claridad. Pero además, en segundo lugar, el lenguaje en mucho de lo que *dice,* ha experimentado una forma de incorporación al organismo de la sociedad, a través de las presiones que determinados grupos de poder han configurado en ese mismo organismo. Por supuesto que el término «grupo de poder» es ambiguo. Sin embargo, las coagulaciones de significados que constituyen los mensajes ideológicos, arrastrados por cada cultura, han ido formándose, precisamente, por una buena parte de los «usos» lingüísticos, de las costumbres

reales que, por distintos motivos, pesan en los individuos que forman un grupo social.

Efectivamente, la serie de proposiciones que constituyen la filosofía epicúrea no plantea, para su inmediata inteligencia, grandes problemas de interpretación. La aparente sencillez de muchas de sus exhortaciones morales manifiesta, en primer lugar, una perspectiva diferente de aquella que señalaba la filosofía de Platón o de Aristóteles. Precisamente, en ese cambio de perspectiva es donde radica la originalidad del pensamiento de Epicuro. La verificación de sus proposiciones bate un ámbito muy distinto del que presenta la filosofía de Platón o Aristóteles[4]. La supuesta verdad del lenguaje platónico se construye sobre lo que dicen los distintos interlocutores. Es una verdad que radica fundamentalmente en el original planteamiento metodológico. Hacer filosofía es contrastar cada saber individual con los saberes de los otros y plantearse, continuamente, la posibilidad de alcanzar una determinada estructura teórica que sirva, entre otras cosas, para superar las contradicciones que la primera visión de la realidad presenta. Una vez que ya no es el criterio mítico la exclusiva manifestación del conocimiento y que es insatisfactoria su *explicación* de la realidad, hay que explorar otros territorios sobre los que construir los fundamentos en los que descansa nuestro saber de las cosas.

Pero la pregunta que intenta construir esa nueva forma de saber no se hace en el aire de una *especulación* que mira la realidad e intenta decirla. La pregunta se hace

4. Algunos de los fragmentos de los papiros de Herculano contradicen el problema de la «densidad textual» de los textos de Epicuro. Por ejemplo el fragmento 7, III del Papiro 1.065, o el fragmento 5, III del mismo papiro, donde se habla de la conciencia de sí mismo, de extraordinaria sutileza y «profundidad». Pero el problema a que se hace alusión en estas referencias a la «sencillez» de Epicuro tiene que ver con sus textos más conocidos; con aquellos que, por así decirlo, le han hecho famoso.

sobre el lenguaje, sobre aquella masa de conocimientos que el lenguaje guarda y que expresan lo *sabido.* Conocer, entender, filosofar son, pues, formas de interrogar al lenguaje. No es posible, sin embargo, esta interrogación en una época en la que apenas existe el texto escrito, si no es interrogando a los hombres portadores de ese lenguaje. Cada hombre que responde a una pregunta del otro o a una pregunta de sí mismo, lo hace desde su vida, desde la *praxis* concreta en la que esa vida se realiza. Todo pensamiento surge, por consiguiente, dentro de un esquema de comportamiento o, al menos, de una perspectiva enclavada en un presente real. Puede ocurrir, como en el caso de Aristóteles, que el saber surja ya de una perspectiva recientemente abierta y en cuyo desarrollo contribuyó la medicina hipocrática: la experiencia que se especifica como mirada o como actuación de los otros sentidos, que observan y *dicen* lo mirado o lo percibido. Pero, de todas formas, ese decir no queda clausurado en el espacio de una observación pura, de un conocimiento que empieza y termina en una conciencia individual. La necesidad de la escritura significa, entre otras cosas, la necesidad de comunicación, la necesidad de expandir el conocimiento y de hacerlo llegar, por los más insospechados caminos, hasta los mismos hechos humanos, aquellos que modifican o alteran la naturaleza, y que, por consiguiente, cambian también la vida de los hombres. Epicuro sostuvo la tesis de que el lenguaje surgió de una relación *natural.* Ello supone la necesaria vinculación con la realidad misma que despierta y codifica las necesidades humanas. «Hay que admitir que la naturaleza ha aprendido muchas y diversas cosas, forzada por los hechos *(prágmata)* mismos... Los hombres, por tanto, no fueron creados, en principio, por convención, sino que las diversas naturalezas de los hombres, experimentando según cada pueblo afecciones particulares, y particulares representaciones, hacían salir de una manera, particular también, el aire emitido bajo el impulso de cada una de estas afecciones y repre-

sentaciones, de acuerdo, tal vez, con la naturaleza de los lugares que habitaban» *(Epístola a Heródoto,* 75).

Esos lugares «habitados» por los distintos hombres son los que marcan las diferencias de significación o las peculiaridades de cada uno de los lenguajes. Analógicamente podría afirmarse que el «lugar» de cada filósofo ha estado determinado también por los estímulos particulares y las particulares *afecciones* de cada individuo que piensa y que comienza a articular esos pensamientos de forma que sirvan para establecer relaciones teóricas y prácticas con el mundo y con los otros hombres. El lenguaje de Epicuro brota, pues, de ese «lugar habitado» por la propia experiencia del mundo, por la propia reflexión que se enfrenta a una tradición filosófica concreta, y que arranca de los estímulos organizados desde esa experiencia. Tradición filosófica y experiencia del lugar histórico configuran el espacio en el que se desarrolla el pensamiento de Epicuro y, con ello, también su lenguaje. Desaparecidos los vínculos que sujetan a los ciudadanos de la *polis,* las conquistas de Alejandro abrirán un nuevo horizonte de convivencia para diseñar proyectos políticos, ideales y, por supuesto, ideologías. La reflexión filosófica no podrá ya recoger y seguir elaborando la inmediata tradición cuyos dos máximos representantes serán Platón y Aristóteles. A pesar de la indudable potencia teórica de los dos grandes filósofos, una buena parte de su proyecto intelectual queda, en cierto sentido, desfasado, y aunque la filosofía «clásica», la filosofía de Platón y Aristóteles, posee suficiente densidad intelectual como para superar los avatares de la historia, precisamente por ello, lo que constituiría la clave de su «historicidad», los engarces concretos, con los que ambos filósofos son también testigos de su tiempo, se deshacen en la nueva situación histórica que pretende expresar Epicuro.

Desarticulada la problemática pero real configuración del esquema tradicional de la *polis,* hay que

construir una filosofía de la privacidad o, al menos, hay que plantear la creación de otras formas de vinculación colectiva y, sobre todo, establecer las bases para una más concreta delimitación del ser humano. No basta comenzar con la pregunta del *Gorgias* platónico «¿cómo vivir?» (492 d), sino que hay, más bien, que establecer las estructuras radicales de ese ser que se plantea la pregunta del vivir y de sus posibilidades de realización. Para ello es preciso una teoría distinta de la constitución del mundo, de la naturaleza humana, de su corporeidad, de las formas de relación con los otros, de la justicia como fundamento de la solidaridad, del conocimiento y del placer, de la felicidad. Ningún saber es posible o, al menos, tiene sentido, si se olvida de responder a esos interrogantes planteados, en parte, por la filosofía anterior a Epicuro, pero que van a alcanzar en él su más acusado relieve.

Por ello Epicuro escribe esas cartas dirigidas a amigos concretos, a personajes reales a los que intenta ayudar en la edificación de su propia intimidad. Las primeras líneas de la *Epístola a Heródoto* anuncian su propósito de resumir en ella algunas de sus teorías. Este propósito de Epicuro señala claramente el cambio de perspectiva de su pensamiento. El compendio de nociones filosóficas que Epicuro resume en la mencionada carta constituye los principios que han de tenerse presentes, para que nuestra vida consiga una adecuada relación entre la teoría y la praxis, entre lo que pensamos que es la naturaleza que nos rodea y las relaciones de nuestra propia naturaleza con ella.

El saber teórico está, también, en la base del saber práctico y sirve, en consecuencia, para conseguir una *vida serena.* El equilibrio de la vida humana es su mayor bien. Todo aquello que colabora a distorsionar ese equilibrio distorsiona no sólo nuestro mundo interior, sino también nuestro conocimiento de las cosas y nuestra relación con la naturaleza. «Por eso, y como este método es útil a todos aquellos que se dedican al estudio de la

naturaleza, yo, que recomiendo una continua actividad en ese saber y principalmente en aquello que da serenidad a la vida, he compuesto para ti este epítome, que es una especie de *elementos* del conjunto de mis doctrinas» (*Epístola a Heródoto,* 37).

Este planteamiento metodológico, en el que se sintetizan las ideas centrales de una teoría para que sirvan de contraste y orientación en nuestras acciones, marca un cambio decisivo en la «utilización» del saber. El hecho de que Epicuro insista en la «memorización» de su «resumen» no hace sino destacar la peculiar característica de este tipo de saber. Los principios de la filosofía de la naturaleza tienen que ir concordes con la misma naturaleza que es también el hombre. Ese proceso de memorización introduce en el conocimiento una especie de asimilación entre la naturaleza exterior y la interior, de forma que aquello que conocemos y que hemos llegado a incorporar en nuestro ser acaba constituyendo parte de nuestra sensibilidad, de nuestra más radical estructura y, en consecuencia, de nuestros comportamientos.

Fruto de esta perspectiva metodológica debieron ser probablemente las *Máximas capitales,* que Diógenes Laercio nos transmite. La literatura de «máximas» implica una especial concepción del «uso» del lenguaje y de la filosofía. Estos ajustados «consejos» no «dialogan» ya con su posible interlocutor; no le preguntan, sino que responden indistintamente a un impreciso interlocutor que parece reclamar, en esa máxima, la ayuda a unas determinadas necesidades personales, la orientación en el camino de las decisiones individuales, de aquellas que nos llevan a la felicidad. No hay en la filosofía griega un planteamiento semejante. Los fragmentos de Heráclito, que por su estructura formal podrían parecerse a las *Máximas* de Epicuro, no fueron pensados como máximas. Su carácter fragmentario se debe fundamentalmente a su procedencia como citas de autores posteriores y, por las referencias que poseemos, parece

ser que formaban parte de un escrito unitario. De todas formas, aunque en la tradición literaria griega hay ejemplos de apotegmas y «máximas» en las que se sintetizaba una cierta experiencia popular, una sabiduría cotidiana, la prosa de los aforismos de Epicuro tiene distinto origen. Después de los diálogos de Platón o de los «tratados» aristotélicos, Epicuro presenta, al menos en los escritos que nos transmite Diógenes Laercio, una peculiar idea de la «comunicación» intelectual. Se trata de «hacerse entender». Los resúmenes de obras más amplias, como son las tres cartas, insisten en el carácter de escritos para ser «asimilados» y convertidos, a través de la memorización, en guías de conducta, en módulos de comportamiento que ayuden a conseguir lo que constituye el principio esencial de todo saber, la tranquilidad de ánimo, la vida feliz.

Pero, además, las «máximas» tienen un peculiar carácter privado. Hablan a un individuo solitario, separado del ámbito colectivo o, al menos, del ámbito político. Ese individuo, desarraigado de los complejos ideales de una *polis* apenas ya existente, necesita la instalación en un nuevo espacio real o, al menos, ideológico. Desorientado en una *polis* que ha perdido su capacidad de conexión entre los individuos de una comunidad, que no ofrece suficientes estímulos colectivos, que no da sentido «político» al quehacer del ciudadano, la doctrina de Epicuro tiene que presentarse no como el monocorde tratado que habla a una comunidad de élite, ni como aquellos diálogos en los que aparecía el individuo engarzado en el espacio de un lenguaje compartido y discutido desde situaciones comunes, desde idénticos proyectos. La «máxima» introduce en el reducto de la individualidad el núcleo de una solidaridad teórica, no fundada en supuestos ideales «pedagógicos» para construir una *polis* perfecta. La aceptación y el cumplimiento de la máxima supone identificarse con un universo ideal, como una comunidad de sujetos sometidos a los ceñidos límites de su

propia y exclusiva individualidad, y relacionados entre sí por vínculos afectivos. Estos vínculos reclaman la identificación con un maestro y la concordia con otros iguales, que participen también en esa incorporación de la nueva doctrina que habla al individuo y a su problemática felicidad.

VI
PERDIDOS EN EL MUNDO

Se puede vivir inserto en la rueda de las instituciones o en el dominio, más abstracto, de los usos, las costumbres o de aquello que, con un término más comprometido ya por la historia, se suele llamar *moral.* Apenas tenemos tiempo, en estos casos, de reflexionar sobre el sentido de la existencia individual o colectiva. Vivir es dejar que el fluir de la existencia discurra, sin tropiezos, por esos cauces establecidos o, en última instancia, colaborar para que el cauce esté bien orientado, sólidamente fundado. Los pequeños desvíos de la individualidad sólo tienen lugar entre las orillas de ese cauce que asegura y conforta las posibles desviaciones. Las tragedias griegas, en las que aparecen personajes de extraordinario porte, son ejemplo de esos geniales marginados que acaban, sin embargo, con su exceso de violencia, su *hybris,* desapareciendo en la total insolidaridad, en la total soledad. El desgarramiento que de la colectividad sobreviene al héroe trágico es, precisamente, el momento supremo de su orfandad social. Porque, en el fondo, sobrevive la *polis,* sobrevive el espectador que contemplaba, consolado, la desdicha del gran solitario, del héroe visitado por la muerte, por la violencia privada de un pequeño clan familiar, de unas ceñidas historias personales de amor, de celos, de rivalidad, de ambición. En Atenas o en otras ciudades griegas, donde sus habitantes se convertían en *espectadores,* las escenas vistas desde las gradas del *teatro*

debían quedar muy lejos, muy fuera del cálido recinto de la *polis.* Es verdad que hubo guerras, que hubo violencia real; pero en cada uno de estos percances de la historia resonaba siempre un eco del orgullo de Maratón, en el que no sólo fluía la victoria compartida, sino todos los sonidos colectivos de los poemas homéricos, de las leyes de Solón, de los proyectos de Pericles, del jugoso lenguaje de los sofistas.

Pero, como es sabido, la situación en la época de Epicuro es bien distinta. El sentimiento de solidaridad, de pertenencia a un pueblo en el que confluyen la mayoría de los intereses individuales, ha desaparecido. Comienza a predominar lo privado, porque la *polis,* como supremo ámbito público, no tiene ya justificación, ni suficiente entidad como para organizar, desde ella, los destinos que marca la conquista de Alejandro. Los griegos son un pueblo más entre otros pueblos, y Atenas empieza a comprender la inutilidad de sus murallas reales y de sus proyectos ideales. La misma religión, que durante siglos, libremente, había tejido sobre los ciudadanos de Grecia un polícromo, festivo, contradictorio, pero vivo tejido ideológico, y había servido para enhebrar en un lenguaje común toda una serie de símbolos en donde empezaba, balbucientemente, a personificarse el lenguaje de la filosofía, de la reflexión crítica, presenta, sin el ámbito de la *polis* que la administra, su aspecto más negativo. Con la helenización del mundo oriental y la inabarcable extensión de los nuevos horizontes políticos, la religión cívica, la religión de la *polis* decae para dar paso a la religión del dios cósmico, de aquella religión, hecha a la medida del sabio y en la que éste se puede identificar no ya con la *polis,* sino con el Cosmos, no con el orden que establecen los intereses, más o menos armonizados, de los hombres, sino con un supremo orden, independiente de los deseos humanos. Vivir será ya sumirse en una organización más poderosa e inquebrantable que aquella que los hombres proyectan.

Pero esta religión de los astros únicamente puede valer para dar consuelo metafísico a aquel para quien apenas existen otros desconsuelos. El dolor de la miseria, de la enfermedad, del hambre, de la muerte violenta, de la injusticia tocaba ya a otros griegos, que no alcanzaban a consolarse con aquellas palabras del filósofo, que los proyectaba hasta los confines de las estrellas. Sin las comunes y solidarias tareas de la *polis,* sin la cercana religión de la ciudad, la sombra de los dioses cósmicos se ceñía como una amenaza, para aquellos ciudadanos que habían perdido, como el inmenso mundo de Alejandro, las medidas exactas para situar el pequeño mundo de su entendimiento.

Los estudios sobre religión griega han descrito detenidamente estos hechos[5]; pero el problema que surge de todos ellos no es sólo la presión de esas ideas, de esa ideología, sino la concreta *praxis* dentro de la que esas ideas funcionaban. Es posible que el «vulgo» («los muchos», como decían los griegos) no fuera plenamente consciente de esta situación, aunque es evidente que la

5. El escrito más asequible en castellano es el breve, pero bello y sustancioso libro de A.-J. Festugière, *Epicuro y sus dioses,* Buenos Aires, Eudeba, 1972, cuya primera edición francesa es de 1946. Sobre la religión de Epicuro se han publicado últimamente valiosas investigaciones, por ejemplo K. Kleve, *Gnosis Theon. Die Lehre der natürlichen Gotteserkenntnis in der epikureischen Theologie (Symbolae Osloenses,* Suplemento XIX), Oslo, 1963; D. Lemke, *Die Theologie Epikurs. Versuch einer Rekonstruktion (Zetemata,* 57), Múnich, Beck, 1973. Pero, tal vez, por lo que expresa del mejor y más delicado epicureísmo, hay que recordar a un extraordinario investigador, Robert Philippson, que, fiel a la consigna epicúrea de «vive oculto», no ha encontrado el eco que el valor de sus trabajos merecía. La aportación de Philippson para el conocimiento de la «teología» de Epicuro ha sido decisiva. La mayoría de los escritos dispersos de Philippson han sido recogidos por W. Schmid y C.J. Classen en *Studien zu Epikur und den Epikureern.* Hildesheim-Zúrich-Nueva York, Georg Olms Verlag, 1983.

Por supuesto que los estudios de Philippson eran investigaciones muy rigurosas y destinadas, en principio, a un público de

fuerza de la religión de la *polis* había decaído, y que este hecho era suficientemente patente, sobre todo para aquellos que no podían saborear, en compensación, las exquisiteces de la religión astral. Sin embargo, esta religión de «sabios», implicaba, por otra parte, una mayor desolación y abandono para aquellos que empezaban a sentir la teología astral, no como un resignado remedio que les llevaba a sumirse en una *polis* más amplia e inalterable, el Cosmos, sino como la confirmación de que todo depende de esas fuerzas lejanas que, bajo nombres de «Destino», «Fatalidad», etcétera, hacían irremediable e irreversible el desarrollo de la vida humana.

Convertida en ideología, en interpretación que orienta los destinos individuales, el eco de la religión astral que va a alcanzar su esplendor en los principios del estoicismo, llegó hasta el pueblo, como una teoría de la sumisión y la resignación. Las masas de mercenarios griegos en los ejércitos de Alejandro, los ciudadanos de Atenas, Delfos, Calcis, que comprendían cómo se perdían sus esfuerzos en un paisaje inabarcable, sintieron probablemente que sus vidas no sólo estaban regidas por remotos y duros dioses que los maltrataban, sino por divinidades mucho más próximas y reales: la incertidumbre, la desesperanza.

El temor a los dioses, que regían de una manera tan despiadada los destinos humanos, se unía a esos otros temores más inmediatos provocados por la situación política de aquellos tiempos. El hombre estaba a merced de la nueva diosa *Týche:* la diosa del azar y de la arbitrariedad, pero, sobre todo, estaba a la merced del hambre,

especialistas. Philippson había colaborado con Achille Vogliano en la interpretación de papiros herculanenses, que Vogliano publicaría en un importante trabajo: *Epicuri et Epicureorum Scripta in Herculanensibus papyris servata,* Berlín, Weidmann, 1928. El epistolario de los dos grandes maestros, en donde no sólo se tratan problemas científicos, es una muestra también de amistad epicúrea. Philippson murió en 1942, en el campo de concentración de Theresienstadt.

de la miseria económica, de la violencia, de los frecuentes asedios a que, por ejemplo, fue sometida Atenas, de los cambios repetidos en sus instituciones, de la voracidad con que los partidos que accedían al poder esquilmaban las ya vacías arcas del Estado, de la arbitrariedad de los subalternos tiranos que la gobernaban.

Esta situación de inestabilidad, ante la que sólo la resignación temerosa podía ofrecer un exiguo consuelo, llevaba consigo un deterioro del pensamiento, de la independencia intelectual, de la libertad. Estas palabras son, sin embargo, parte de un código abstracto, con el que la cultura refleja, lejanamente, los latidos violentos y firmes de la realidad y de la vida. Un pueblo subyugado a los esquemas de una imposible mística, y que, en el caso de unas cuantas personalidades privilegiadas, podía servir para consolar en la «vida teórica» ciertas dificultades de la vida práctica de los otros, acabaría perdiendo su vigor y su creatividad. Pero aunque todo aquello que la vida cultural, los libros, las narraciones posteriores, los códigos antropológicos o míticos reflejan, no tenga mucho que ver con la realidad de la que es gélido esquema, sirve, sin embargo, para ilustrar en la distancia el poder alienador de la ideología. El hombre no vive instalado, exclusivamente, en el cerrado ámbito de su cuerpo como naturaleza. Por ello la cultura, como posibilidad de ampliar el espacio ceñido inevitablemente por los límites de su cuerpo, llega a convertirse no sólo en el nuevo territorio en el que ha de realizarse su vida, sino que puede también arrancarlo, incluso, de su cápsula natural, para encapsularlo en otro orden que llega a alcanzar con su mente, con su capacidad de articular en ella símbolos, fantasías, imágenes de deseos y de sueños. No es que podamos prescindir del sustento de nuestro cuerpo, de la imperiosa vitalidad de todo lo que en él late y alienta. Pero las duras épocas de crisis, en las que se borra o desaparece el sentimiento de pertenencia a una colectividad real, a unos empeños reales, lleva consigo también un

olvido necesario, tal vez, del propio cuerpo, de la propia estructura material que nos identifica y nos fraterniza con el mundo y nos dice, sin excesivas palabras, que somos absolutamente iguales a la naturaleza, aunque hayamos, en parte, podido escapar a algunas de sus certeras pero monótonas limitaciones. Ésta ha sido una de las más agudas y constantes transfiguraciones de las «interpretaciones del mundo», interesadas en sutiles proyectos pedagógicos y que, cuajadas como ideologías, han cumplido eficaces cometidos en la consolidación de instituciones e ideas, que servían para la alienación colectiva, para el deterioro de la intimidad, de la capacidad de pensar. Un cuerpo maltratado y hambriento, una vida sin posibilidad, tenía que olvidar su desdicha. Lo contrario sería hacerla todavía más consciente, reducirla a los límites de la realidad, e intentar vencerla. Elemento imprescindible de ese olvido era la aceptación de un universo en el que imperaban unos dioses que tan mal se ocupaban de los hombres. Al situar las desdichas en los impasibles órdenes celestes, ya no cabía la rebeldía. Al vivir atemorizados por lo imprevisto, por la proximidad de la amenaza, la desesperanza presente podía irradiar algunos átomos de consuelo ante los inevitables y siempre posibles empeoramientos del horizonte. Tal vez, los nuevos ciudadanos del amplio imperio que Alejandro sólo tuvo tiempo de delinear flojamente pudiesen experimentar un cierto sosiego, pensando que la suerte estaba echada y que vivir era, en el fondo, someterse. El pesimismo antiguo, del que la historia de la cultura griega nos ha dado tan abundantes testimonios, encontraba, sin duda, en esta última etapa de su desarrollo motivos suficientes para justificarse. Pero aquel pesimismo de Sófocles, de Teognis, de Eurípides, incluso de Platón, era un producto cultural, un eco histórico que, aunque hubiese indudables dificultades sociales, resonaba siempre sobre el espacio de tareas colectivas, de instituciones en las que cabían el cobijo y la seguridad. El hombre, que era esencialmente «un animal

social», tenía, para serlo realmente, que armonizarse con los otros.

Pero la nueva forma de pesimismo era mucho más sutil, porque era mucho más abstracta. La religión de la *polis,* que ceñía su liturgia a los impulsos de las necesidades concretas, a los deseos de los individuos, como parte de una comunidad que daba cobijo a sus actos y que los convertía en símbolos, en lenguaje, quedó estilizada en los remotos gestos astrales, con los que el ciudadano sin ciudad luchaba desesperadamente por convertirse en un ciudadano cósmico, en un «cosmopolita». El orden de los astros tal vez podría consolar a los desordenados de la tierra, pero la desolación de ésta era demasiado fuerte como para no pensar, si se carecía del impulso místico y el cuerpo protegido de algunos filósofos, que la vida era realmente un duro trance y el «cuerpo una tumba».

VII
La felicidad y los lejanos Dioses

Uno de los temas sobre el que los griegos pensaron más insistentemente fue el de la *felicidad.* La palabra que con más exactitud expresaba este concepto, tan intenso e impreciso, era *eudaimonía.* Los dos elementos que componen la palabra quieren decir algo así como *buen destino,* buena suerte, buenos *demonios* tutelares que miren por nosotros y que sepan llenar de sentido y plenitud nuestra vida. Pero dentro de la más vieja semántica, apretada en estos términos de fortuna y suerte, se ocultaba un lejano paisaje de voluntades y proyectos, trazados para nosotros por alguien a quien nunca habíamos visto la cara y con quien nunca podríamos dialogar. La felicidad, la fortuna, era fundamentalmente el territorio inexplorado que tal vez se nos permitiera en algún momento sobrevolar, pero en cuyo diseño y estructura no habíamos podido intervenir, y que nunca habríamos de poseer plenamente. Un sueño, pues, que en leves y efímeros instantes podía hacerse consistente, podía hacerse real. Nacida de niveles superiores a aquellos en los que se mueven los hombres, la felicidad llevaba consigo su propia negación, la amenaza de su posible ausencia. Probablemente toda la terminología de la felicidad, todo el campo semántico por el que se desplaza, presenta un doble rostro. Por un lado, el que mira a los dioses, como expresión de aquello que, a pesar de estar inventado y urgido por los hombres, no depende siempre de sus impulsos y posibi-

lidades; por otro lado, se vuelve hacia la propia e insustituible corporeidad, en donde confluyen las leyes de la naturaleza y de la vida con otras leyes de la cultura, de la sociedad, de la historia, que comprimen nuestro cuerpo, que lo alientan, lo posibilitan, lo realizan o lo niegan. Pero si algún sentido tiene la felicidad, si alguna extraña justificación sociológica o antropológica tiene el que esa palabra haya comenzado a funcionar en el lenguaje humano, se debe, indudablemente, a la necesidad de instalar en la conciencia, en el conocimiento, una adecuación entre la naturaleza pura, perdida ya para siempre entre los vericuetos de la cultura y el conglomerado de deseos y tensiones que constituye la realidad del hombre. El equilibrio de esta situación inestable y ambigua sólo puede alcanzarse, eliminando todos los nudos inhumanos de esa trama, disolviendo aquellos conglomerados ideológicos, productos de la historia, de situaciones concretas en el despliegue de los grupos sociales, pero que ya no funcionan sino como rémoras anacrónicas y, en consecuencia, inhumanas.

No es fácil la lucha por la felicidad. La existencia de esta palabra en el vocabulario de los griegos, los múltiples y variados contextos en los que se presenta, son testimonio de su vitalidad. No es, contra lo que pudiera pensarse, una palabra arrancada de espasmos místicos, de la terminología con que una élite intelectual orna el transcurrir de su existencia. La felicidad emerge de un permanente estado de vigilia en el que, a distintos niveles de conciencia, se plantea la necesidad de una correspondencia entre la posibilidad y la realidad, entre la armonía del cuerpo y el espacio histórico concreto, donde éste se desarrolla y alienta. Pero esa armonía tuvo que enfrentarse a otro de los términos obsesivos del lenguaje griego, el de justicia. Si el hombre es efectivamente un «animal político», un «animal de convivencia», nada podrá conseguir realmente, si no logra coordinar esa «insociable sociabilidad» con que, siglos después, iba Kant

a añadir una lúcida perspectiva a las contradicciones de la existencia humana. Pero incluso antes de establecer los vínculos que ciñen la felicidad a la justicia, el egoísmo a la alteridad, el individuo al grupo, había que analizar con precisión los inconvenientes que, desde diversos dominios, han llegado a turbar la misma sustancia humana, atravesando su mente con temores injustificados, con prejuicios que, en muchos casos, se han incorporado a la estructura misma de sus decisiones y a la retícula de sus deseos.

La crítica a los dioses, como creadores de angustia y poseedores de una fuerza que obstaculiza y quiebra nuestros propios impulsos, será uno de los problemas que se planteen en los escritos de Epicuro. No puede avanzarse en el camino de la verdadera sabiduría, si dejamos pendientes estos tropiezos ideológicos que nos entretienen y desvían. Y así nos llega el primer aviso de Epicuro: «La plenitud e incorruptibilidad de un ser implica no sólo estar libre de preocupaciones, sino el no causárselas a otro. Nada le dicen, pues, ni las iras ni las benevolencias. Todo esto son cosas de débiles» *(Máximas capitales,* I)[6]. Un argumento semejante encontramos en la *Epístola a Heródoto:* «En cuanto a los fenómenos celestes, respecto al

6. Un escolio a este texto, transmitido por Diógenes Laercio, ha dado lugar a una erudita polémica. El escolio dice que «en otros escritos afirma Epicuro que los dioses sólo son visibles al pensamiento, unos en su individualidad material y numérica, otros por una semejanza de formas, producida por el flujo de simulacros semejantes que acaban constituyendo una misma imagen que tiene forma humana». No es posible entrar en la interpretación del escolio que llegó a entenderse como si Epicuro admitiese dos tipos de divinidades. Para quien le interese penetrar en las sutilezas de la filología epicúrea, indicaré, a título de ejemplo, el artículo de Carlo Diano «Questioni Epicuree II», publicado en el *Giornale Critico della Filosofia Italiana,* XXVIII, Serie 3, vol. III, 1949, y recogido en *Scritti Epicurei,* Florencia, Olschki, 1974, pp. 313-335; y el libro de G. Freymuth *Zur Lehre von den Götterbildern in der epikureischen Philosophie,* Berlín, 1953.

movimiento de traslación, solsticios, eclipses, orto y ocaso de los astros, y los fenómenos semejantes, hay que pensar que no suceden por obra de algún ser que los distribuya o los ordene ahora o vaya a ordenarlos, y que a la vez posea la beatitud perfecta, unida a la inmortalidad. Porque ocupaciones, preocupaciones, cóleras y agradecimientos no armonizan con la beatitud, sino que originan en la debilidad, el temor y la necesidad de socorro de los vecinos. Ni tampoco que, siendo masas de fuego concentrado, posean a la vez la beatitud para disponer a su antojo tales movimientos. Por el contrario, hay que conservar toda la dignidad de cada uno de los calificativos, al aplicarlos a tales representaciones, para que no surjan de ellos opiniones contrarias a su dignidad. De no hacerlo así, la contraposición misma engendrará la mayor confusión en nuestras almas. De ahí que conviene admitir la opinión de que esa regularidad y ese movimiento periódico se realizan de acuerdo con las implicaciones originarias de los mismos compuestos orgánicos, desde el origen del universo. Es más, debemos pensar que es tarea propia de la ciencia física el investigar con precisión la causa de los fenómenos más importantes, y que precisamente de eso depende nuestra felicidad: de cómo sean las naturalezas que observamos de esos objetos celestes y de cuánto contribuyan a la exactitud de este conocimiento» (76-78, traducción de C. García Gual).

La religión astral, el último recurso mítico para suplir la pérdida de la religión de la *polis,* de la «liturgia política», queda relegada, en este texto, a los estrictos límites de la naturaleza. Nadie, fuera de la naturaleza misma, ejerce una especie de oficio público (*leitourgoûntos)* que tenga por misión organizar los rítmicos movimientos de las estrellas. Ese movimiento se realiza «de acuerdo con el modo como esos conglomerados de materia fueron constituidos desde el origen del mundo».

Es, pues, la naturaleza misma la que encierra en sí la coherencia que permite la justeza de esos movimien-

tos. Por ello, el estudio de la naturaleza no es, únicamente, una condición necesaria para el conocimiento del Cosmos y de nuestro lugar en él sino que también «depende de ello nuestra felicidad». Tal vez sea ésta la primera vez que la física se inserta no sólo en la praxis objetiva, sino en la subjetiva, en el equilibrio de nuestro propio ser.

El saber no sólo nos hará libres, sino que Epicuro añade algo mucho más concreto: el saber nos hará felices. Al menos el conocimiento de la realidad permitirá deshacernos de la pesada masa ideológica que ha ido acumulando la sociedad, en el duro proceso de su evolución y de su superación.

La tesis de Epicuro resuena, por consiguiente, en un ámbito realista y desmitificador. Como primer paso imprescindible para un creciente desarrollo del saber, no deja de ser aleccionadora, para todos los tiempos, esta clara y decidida entrega al conocimiento, que hace feliz, y a la incesante lucha contra todo aquello que lo impide. No ha progresado excesivamente el mundo contemporáneo, que aún no ha puesto en claro esa oposición sangrante entre teoría y praxis, entre conocimiento y felicidad.

En tesis como ésta se percibe la actualidad del pensamiento de Epicuro y la revolución que representa su mensaje. Los escasos textos que de él nos quedan no han permitido sacar todas las consecuencias de estos planteamientos. Probablemente no era necesario. Bastaba la contundencia y claridad con que se plantean estos principios fundamentales, para que permitiesen adecuarse a la historia, complementarse con todas las variantes que las circunstancias de cada tiempo iban a ofrecer. Pero un pensamiento que estaba obsesionado por hacerse memoria, por encarnarse en cada uno de sus adeptos para operar así mejor en la ardua tarea del «saber» y del «interpretar», no precisaba de otra cosa que de la nitidez con que unos cuantos principios básicos se nos presentasen. Uno de estos principios era, pues, aquel que suponía el liberar la mente de todos aquellos lastres que la mediatizaban y la paraliza-

ban. Nada puede haber en ella que reste impulso y poder al ansia de conocimiento y, sobre todo, al entorno del mundo y de sus semejantes. El temor de los dioses, que revuelve y mortifica la conciencia, era una de estas grandes opresiones. Sin fundamento real alguno actuaban esas milenarias imágenes en el fondo de nuestra conciencia, en la raíz más soterrada, en donde se levantan nuestros actos que quedan trastornados ya en su origen.

Efectivamente, tal como Epicuro dice en la *Epístola a Meneceo,* «los dioses existen, pues es evidente el conocimiento que de ellos poseemos» (123). Están en nuestra mente, tenemos las palabras con las que los nombramos; pero, por ello mismo, por ser viejos habitantes de nuestra conciencia, a través de la continua referencia que a ellos hace el lenguaje que hemos heredado, están demasiado lejanos. Ni podemos alcanzarlos con nuestras plegarias, ni ellos pueden alcanzarnos con sus iras. Con independencia de otros testimonios que nos hablan de su supuesta observación de determinados ritos (Filodemo, *Sobre la piedad,* se refiere a una obra de Epicuro, *Acerca de las vidas,* en donde habla de ser «obsequioso con los dioses», 12 Us.; 10, 3 Arr.), Epicuro defiende esta neutralidad de los dioses. Incluso cuando admite la exigencia de cumplir ciertos deberes rituales de la ciudad, insiste en ese carácter remoto de los dioses: «En cuanto a nosotros, hagamos los sacrificios debidos a los dioses y cumplamos con todo lo demás, *según mandan las leyes,* sin dejarnos turbar por las vanas opiniones sobre estos seres excelsos y venerables» (Filodemo, *Sobre la piedad,* 387 Us.; 105 Arr.).

Esta lejanía de los divinos no está justificada sólo por un instinto antimetafísico, fundado en una terapia de la intimidad. Una referencia recogida por Usener (frag. 388) dice que «si un dios hiciera caso a las súplicas de los hombres, pronto todos ellos acabarían destruyéndose, porque continuamente están deseándose múltiples males los unos a los otros». Epicuro no utiliza aquí argu-

mentos fundados en su idea de la naturaleza, tal como nos la reflejan la *Epístola a Heródoto* y los restos del tratado *Sobre la naturaleza,* sino que, no sin cierto humor, emplea un criterio de sentido común que le lleva a una especie de caricaturización de la plegaria. En ella, efectivamente, aparece un rasgo antropomórfico, una confirmación de aquella tesis que, siglos después, habría de resonar insistentemente por los epígonos del idealismo alemán: los dioses son invención nuestra; fruto de nuestras necesidades, de nuestras frustraciones, de nuestros deseos. Los hemos inventado nosotros y, por eso, de alguna forma los queremos poner a nuestro servicio. Suplicarles es pedir que completen las posibilidades de nuestros afanes, frustradas por las dificultades de la vida, o por ese territorio de la realidad, donde apenas llega otra cosa de nosotros mismos que el deseo. Suplicar es, pues, transcender las limitaciones de lo real y embarcarse en la aventura teórica de suponer un oído, hecho a la medida de nuestra voz y que la escucha. Una manera utópica, ideal, de construir fuera de nosotros el gran teatro donde tienen que actuar los fantasmagóricos personajes que alimenta nuestra imaginación y que esperan, sin posibilidad alguna, acercarse más acá de donde el umbral del sueño y la plegaria los difumina.

La plegaria no llega, pues, más allá de nuestra propia voz, de nuestro propio deseo, y los dioses lejanos han perdido, si alguna vez lo tuvieron, todo contacto con los hombres. Usener recoge un texto epicúreo, transmitido por Aecio: «El ser feliz e indestructible, colmado de todo bien e inmune a todo mal, sólo se ocupa de preservar su propia felicidad e inmortalidad, absolutamente despreocupado de los asuntos humanos. Desgraciado sería si, como un obrero o un artesano, tuviera que soportar cargas y desasosiegos por la organización del Cosmos» (361 Us.). Una terminología parecida presenta también un texto del comienzo de la *Epístola de Meneceo.* Se insiste en la inmortalidad y felicidad, como características fun-

damentales del ser divino. Precisamente, la plenitud de estos dos conceptos, que se concentran en la divinidad, se refleja de alguna manera en el hombre. No morir y tener suerte, ser feliz, tensan la vida humana en un esfuerzo imposible. No nos es dada semejante plenitud; pero una sombra del paraíso sí puede recogerse, a pesar de los estrechos límites de la existencia. Epicuro propone, por consiguiente, una cuidadosa estrategia para alcanzar, al menos, esa sombra. Vivir es estar siempre limitado; pero no podemos cargar sobre nuestras espaldas otras limitaciones que las que se derivan de nuestra propia naturaleza. Los momentos claves de su pensamiento insisten continuamente en este proyecto liberador. El texto aludido del comienzo de la *Epístola a Meneceo* afirma, una vez más, la existencia de los dioses; pero a continuación nos ofrece una interpretación lúcida del poder de la subjetividad, del poder de la ideología, del poder que modula el innato egoísmo en la aprendida lucha de los intereses, de la ambición, de todo aquello que la sociedad ha ido recogiendo en el arduo despliegue de su supervivencia.

Esos dioses que existen, «porque el conocimiento que de ellos tenemos es evidente *(enargés),* no son, sin embargo, como la mayoría cree que son, porque no los mantienen en su primera intuición. No es impío quien suprime los dioses de la mayoría, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de esa mayoría. Porque no son prenociones *(prolépseis),* sino falsas suposiciones *(hypolépseis)* los juicios de la mayoría sobre los dioses. De ahí que los más grandes daños y provechos vengan de los dioses; habituados por encima de todo a su propia excelencia, acogen a los que se les asemejan, y a los que no son así los tienen por extraños» *(Epístola a Meneceo,* 123-124).

Hechos a imagen del hombre, esa proyección de deseos y frustraciones acompaña, continuamente, a la imagen que tenemos de esa realidad irrealizada. Cargados de las tensiones que articulan la red social, sirven, efectivamente, para atemorizar y someter.

VIII
El Paraíso Ensombrecido

El viejo tema del paso del *Mito* al *Logos,* como expresión de un progresivo desarrollo del pensamiento racional, y que estuvo presente en la filosofía griega desde los presocráticos, encuentra en Epicuro una contundente confirmación. «Y de otras muchas maneras pueden producirse los rayos. Basta con que se excluyan los mitos, cosa que es posible, si en perfecto acuerdo con las apariencias (con los fenómenos) las consideramos como signos de lo que no aparece» *(Epístola a Pitocles,* 104). Esta epistemología por la que inferimos lo desconocido, partiendo de los fenómenos, es la única que puede salvarnos en el camino del conocimiento. Sólo la observación y la experiencia permiten hacer inferencias correctas y sólo ellas mantienen el saber humano en la frontera de lo posible. En realidad siempre fue así. En el lento proceso ascendente de lo que Hegel llamaría Espíritu, la experiencia ha constituido siempre la base «instintiva» del saber. No existe pueblo alguno, por muy primitivo que sea su estadio de desarrollo, que haya manejado o manipulado la naturaleza, sin tener en cuenta los datos reales que esa naturaleza le ofreció para semejante manejo, y sin que, con ello, no lograse una determinada forma de beneficio: una flecha más ligera, un ánfora más amplia y más hermosa, un arado mejor, un cobijo más seguro. Amplitud, hermosura, mejora, seguridad son conceptos abstractos cuyo sentido provie-

ne de la *materia* que, a través de la experiencia, del trato continuo, de la prueba y el error, del manejo constante y comprobante, ofrece la base real y necesaria de todo progeso. Y, por supuesto, en todos los ejemplos que pudieran aducirse, jamás o, al menos, pocas veces habría emprendido el hombre algo que le dañase, que fuese contra su propia instalación y afirmación en el mundo.

Pero el problema que debate Epicuro es también un problema real, un problema de experiencia. Hay un mundo de objetos, de realidades materiales; pero junto a ese mundo «objetivo» hay un supuesto mundo de la intersubjetividad, un mundo que, construido dentro del lenguaje, influye y condiciona nuestro comportamiento con las cosas. No son tan claros los orígenes de este mundo «ideal», como lo son, sin embargo, los del mundo «real», los del mundo que construye el hombre, para asegurar su dominio ante la amenazante naturaleza. Pero es evidente que algún tipo de relación tiene que existir entre el mundo de las «cosas» y el mundo del «lenguaje» o, dicho de una manera más genérica, el mundo de la *praxis* y el mundo de la *theoría*. Muy pronto, el mundo de la realidad que se presenta al hombre, y que éste puede transformar y utilizar, está interferido por un concepto fundamental que, por supuesto, responde a una realidad fundamental también: la escasez, la privación. En la *República* platónica (II, 369b-c) se habla ya de la indigencia como motor que hace surgir la *polis.* Pero, al mismo tiempo, la *utilización* del mundo, la invención de objetos, la organización de la experiencia, es un problema colectivo. Las experiencias del individuo, su inventiva e ingenio, se insertan y valoran, automáticamente, en el seno de la comunidad a la que pertenece. El trabajo, pues, como término que sintetiza esta actividad sobre la naturaleza, es, sobre todo, un empeño social, una organización, en principio, solidaria. Este trabajo requiere no sólo una sistematización práctica, sino, sobre todo, una jerarquización teórica. El poder y las leyes son los dos

elementos con los que se dan los primeros pasos en la armonización del dominio sobre las cosas y también sobre los otros seres humanos.

Esta armonización del dominio surge, efectivamente, del poder y las leyes. También de los usos, de la «ética» con que la sociedad manifiesta sus hábitos de comportamiento y, con ellos, su interpretación del mundo. Y esto, a su vez, va articulándose en un lenguaje en el que quedan impresos los residuos de esta «lucha, padre de todas las cosas y rey de todo» (Heráclito, frag. 53, Diels). Esta pérdida de inocencia en la comunicación humana convierte al lenguaje en un instrumento comprometido y beligerante. La intersubjetividad de la que goza apenas si es neutral. Pero este aparente defecto es, a la par, su gran riqueza. El lenguaje expresa, bajo múltiples formas, una buena parte de esas tensiones y esa lucha que subyace en la raíz originaria de la sociedad. Por ello todo lenguaje constituye una semántica de la «sospecha». Detrás de las palabras, de las obras literarias, filosóficas, que las administran, detrás de todo discurso mítico o religioso, se oculta siempre, junto al horizonte referencial, más o menos plácido, en el que descansa su más inmediato sentido, otra referencia lejana, reflejo de la vida, de la intersubjetividad comprometida de los hombres, del poder, de la miseria, de la libertad y de la esclavitud.

Los relatos «teológicos» que Epicuro combate, la visión de unos dioses que castigan y premian, que angustian y acorralan al hombre sometido, además, a privaciones y violencias reales, son producto de esas luchas en torno a la jerarquización de los grupos sociales, a su tantas veces desenfrenado baile en torno a la pobreza y la penuria.

La filosofía, como conocimiento crítico, como reflexión, que pretende ser lúcida sobre las cosas, sobre las palabras, sobre sus interpretaciones, puede tomar dos actitudes: o bien endulzar la dureza de ciertos hechos,

reinterpretar y canalizar situaciones teóricas, surgidas en el seno de la historia misma; por ejemplo, «teologizar» a los dioses, hacer sobre ellos «piadosos» discursos, suavizar la inmisericorde raíz de dominio y sumisión que, en principio, los ha engendrado o, por el contrario, en una oposición tajante y aun a riesgo de eliminar también una fuente de pobre y desgarrado consuelo, enfrentarse resueltamente a todo ese horizonte de acongojadora irrealidad. El problema, sin embargo, lleva unos datos de no tan fácil solución. Los dioses existen, porque los hombres hablan de ellos, porque es el lenguaje el que los *dice,* el que los nombra de determinadas maneras, el que predica de ellos determinadas propiedades, el que narra determinadas historias. En esas narraciones y «teologizaciones» se aconsejan comportamientos, se ensalzan excelencias, se prometen compensaciones o castigos. Son los dioses, al parecer, quienes los otorgan, pero es el lenguaje de los hombres quien dice y administra ese otorgamiento. Suprimir a los dioses es, pues imposible, porque sería, en parte, suprimir a los hombres, suprimir una forma de poder, por la que se transfiere a la teoría aquellos ámbitos que no pueden invadirse por la práctica. En el centro de esta peculiar forma de dominio por medio del lenguaje y de la relación que establece entre las conciencias, se ha llegado a la posesión de la subjetividad, de la intimidad. Dominar a los hombres no es tanto establecer, a través de instituciones, prohibiciones, violencias, los límites que el dominador no quiere que sean traspasados, cuanto apoderarse de su posibilidad de pensar, para que en un futuro no sea ya necesario indicar fuera de nosotros estos límites; porque, insensiblemente, nos habremos convertido en una pura limitación. Los discursos míticos, los mensajes escatológicos, las múltiples informaciones que llegan a nuestro cerebro, no sólo sirven para encauzar y hacer fluir por determinados surcos la corriente del pensamiento, sino, principalmente, para dejar sin salida otra forma de reflexión sobre hechos y problemas, que permi-

tiera romper las barreras de la cárcel lingüística en donde se disuelve la intimidad y la personalidad se enajena.

Pero así como los dioses, invisibles en su lejanía, tienen un inevitable halo de irrealidad, y en la misma ambigüedad que sus imágenes poseen se encierran siempre alternativas y contrapuestas interpretaciones, la otra fuente de angustias, la muerte, presenta un rostro infinitamente más adusto. No se trata ya de discursos que pueden angustiar la mente, sino de hechos reales que atenazan el cuerpo y sitúan a la existencia humana ante un irreverso paisaje que colora definitivamente todos nuestros actos. Un texto epicúreo expresa con extraordinaria fuerza esta condición mortal: «Es posible frente a las demás cosas procurarse una seguridad; pero frente a la muerte todos habitamos una ciudad sin murallas» (339 Us.). Nada nos puede defender, por consiguiente, de esta ley de la naturaleza; pero, precisamente por ello, su naturalidad le presta el nivel exacto de nuestra aceptación. Sólo es inhumana aquella teoría que utiliza el sueño de una vida futura, de un castigo o un premio, para despreciar la vida. Vivir no es una preparación para la muerte, sino una aceptación y adecuación a la vida. Porque efectivamente, como recuerda el texto de Lucrecio: «las cosas que dicen que existen en el profundo infierno las hallamos todas en la vida... Es aquí donde la vida de los necios se vuelve un infierno» (*De rerum natura,* III, 978 ss.).

El texto clásico sobre el problema de la muerte, lo encontramos en la *Epístola a Meneceo:* «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto, el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida; no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de la inmortalidad. Nada hay, pues, en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir. De

modo que es necio quien dice que teme a la muerte, no porque le angustiará al presentarse, sino porque le angustia esperarla. Pues lo que al presentarse no causa perturbación vanamente afligirá, mientras se aguarda. Así que el más espantoso de los males nada es para nosotros, puesto que, mientras nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte se presenta, entonces no existimos. En nada afecta, pues, ni a los vivos ni a los muertos, porque para aquéllos no está y éstos ya no son... El sabio, en cambio, ni rehúsa la vida ni teme el no vivir. Porque no le abruma el vivir, ni considera que sea algún mal el no vivir» (*Epístola a Meneceo,* 124-125; traducción de C. García Gual).

Es inevitable el recuerdo a la mística de la muerte, que aparece en el *Fedón* platónico, al leer este pasaje de Epicuro. Planteamientos órficos, el problema de la liberación del alma, de la inmortalidad, el desprecio al cuerpo, la filosofía como preparación de la muerte cruzan por el famoso diálogo de la muerte de Sócrates. En la descripción de las últimas horas del filósofo, el talento literario de Platón alcanza uno de sus más elevados momentos. No es extraño, pues, que la muerte real del filósofo Sócrates le lleve a embellecer no sólo la personalidad del condenado, sino a la muerte misma que se revestirá, en las palabras de Platón, de la dignidad y nobleza de la víctima. Platón sigue en la gran tradición pesimista de los griegos; pero también engrandece y sublima esta tradición, dando a la idea de la muerte una resonancia mítica, un impulso escatológico que poéticamente acaricia el espíritu y transfigura el momento real del choque entre el pensamiento y la nada, entre la lucidez y la suprema oscuridad. Pero este juego platónico, que puede tener hermosas resonancias y despertar ecos consoladores en momentos de soledad y angustia, como los que tiene que vivir Sócrates el día de su muerte, sigue adobando el pseudoproblema del temor y la desesperación, al que precisamente quiere oponerse Epicuro.

La teoría de la inmortalidad, tal como aparece en el *Fedón,* puede, tal vez, servir para que el filósofo, que niega la vida y el cuerpo, encuentre en esa negación ideal una preparación para la real y radical negación que le espera. Prepararse con consuelos teóricos a la absolutamente inconsolable praxis de la muerte no dejaba de ser una hábil y subconsciente maniobra psicoanalítica, para quitarle al hecho de la muerte precisamente aquello que no se le puede quitar, su carácter fáctico, su absoluta, plena, grave facticidad. Sin embargo, esta preparación «literaria» es, además, retórica. No es malo acudir a la terapéutica del lenguaje; pero sí puede serlo el que estas sutiles disquisiciones, en las que se enredan Sócrates y sus amigos, no puedan ser tan consoladoras, para aquellos que no saben de esa terapéutica verbal. «¿Es acaso por medio del cuerpo como se contempla lo más verdadero de las cosas, u ocurre, por el contrario, que aquel de nosotros que se prepara con el mayor rigor a reflexionar sobre la cosa en sí misma, que es objeto de su consideración, es el que puede llegar más cerca de conocer cada cosa?» *(Fedón,* 65 d-e; traducción de L. Gil). Y sin embargo, la mayoría sólo entiende con el cuerpo. Es el cuerpo «la medida de todas las cosas». La reflexión sobre la cosa en «sí misma» no era un menester que cualquier ateniense o cualquier ciudadano de Fliunte pudiese llevar a cabo. Esa bella frase con la que un filósofo expresaba su deseo de conocimiento perfecto, su ansia de saber más directo e inmediato posible, no estaba al alcance de aquellos que no estuvieran amaestrados en esos ejercicios de estilo, en los que el lenguaje, una vez más, cultivaba una forma más sutil de mito: el mito de la verdad desvelada, el mito de las palabras que son capaces de alcanzar la frontera de lo inexpresable, de ampliar el territorio de la sensibilidad. Sin embargo, en el tema de la inmortalidad individual, con la hermosa historia de un Sócrates que espera «que resulte feliz mi emigración de aquí allá» *(Fedón,* 117 b), se estaba, tal vez inconscientemente, admitiendo, para

otras vidas aparentemente no tan ejemplares, la amenaza de la muerte como preparación a una existencia futura, todavía más miserable que la que habían llevado en la tierra. Toda la dureza del mito del castigo divino aparece en las últimas páginas del *Fedón,* donde incluso se describe, en una férrea jerarquía de las penas, el mapa de una geografía infernal. Es cierto que en plena exuberancia de condenas y premios, Sócrates confiesa que «el sostener que esto es como yo lo he expuesto no es lo que conviene a un hombre sensato. Sin embargo, que tal es o algo semejante ocurre con nuestras almas y sus moradas, pues que el alma se ha mostrado como algo inmortal, eso sí estimo conveniente creerlo y que vale la pena de correr el riesgo de creer que es así. Pues el riesgo es hermoso, y con tales creencias es preciso, por decirlo así, encantarse a sí mismo» *(Fedón,* 114 c-d).

A pesar del embellecimiento lírico, de la tenue esperanza entreabierta para los que «se han distinguido por su piadoso vivir... y entre ellos los que se han purificado de un modo suficiente por la filosofía» *(Fedón,* 114 b-c), una teoría de premios, y sobre todo castigos, se yergue por este mapa de la muerte. Es a estos mitos inconsistentes a los que, sobre todo, se opone Epicuro. Porque esta mitología de los horrores no es simples descripciones literarias, escarceos de la fantasía. El espacio descrito en estas y otras páginas de la literatura escatológica no se conforma con ser un simple ejercicio imaginativo para diversión de lectores u oyentes desocupados Se dice, además, que ese espacio es para los hombres, que en él tendrá lugar una prolongación de nuestras vidas. El mito inunda así la realidad, se confunde con ella y deja sumida la conciencia en la imprecisa frontera de la inseguridad y el miedo.

El texto de Epicuro afronta el problema sin concesión alguna a la tradición mítica, sin confundir en ningún momento el plano de la realidad y el plano del sueño y los deseos. Detrás de sus escuetas proposiciones,

que nos hablan de una nueva manera de entender la filosofía, surge un horizonte de realidad, que tantas veces aparecía en la historia del pensamiento griego y que era difuminado o transfigurado en un discurso irreal.

La muerte es, efectivamente, «el más espantoso de los males». Más espantoso sería, sin embargo, que hubiera todavía más muerte detrás de ella; que al otro lado de la muralla, que señala el fin inevitable de la existencia humana, cupiese la posibilidad de más negación y más sufrimiento. Pero si, efectivamente, la muerte es lo más terrible, ello quiere decir que lo es frente a la vida. Por consiguiente, frente a la pura negación, la pura afirmación. Si la muerte nos horroriza, es porque aquello en lo que estamos, la vida, es un bien, o por lo menos puede serlo. Si vivir se ha convertido a veces en un duro trance, ello no impide descubrir las hermosas posibilidades de la vida. El conglomerado de hechos y propuestas, la maravillosa organización del cuerpo humano, la fraternidad de los ojos con la luz, de la piel con el aire, son realidades «verdaderas», regalos brillantes de la naturaleza. «La muerte no es, pues, nada para nosotros.» Toda su negatividad acaba proyectándose aún más hacia la vida. Los argumentos que Epicuro utiliza, para reducirnos a los límites en donde la existencia humana alcanza su sentido, comportan el diáfano realismo de aquello con lo que, de hecho, no cabe «poetizar». Toda teoría de la inmortalidad nos arrastra al olvido del mundo, al olvido del cuerpo, incluso al desprecio de la vida, sobre todo si una ideología del «más allá de la muerte» insiste en el hecho del desprecio a la vida, porque en algunos momentos esa vida, que es limitación, esté amenazada por la miseria y el dolor. Ninguna de estas posibles negatividades tienen suficiente sustento para desvalorizarla, porque sea corto el tiempo que podemos gozar de ella.

La vuelta a la vida, contemplando la muerte con «naturalidad» epicúrea, supone una revalorización del tiempo humano y, en consecuencia, el planteamiento

de una serie de actitudes que impliquen la transformación de elementos esenciales en la «tradicional» teoría de la vida. Una de estas tradiciones se ha construido precisamente desde el poder de la ideología. En relación con el problema de la inmortalidad, lo más característico de ese supuesto es, no tanto el hecho de la *otra vida,* sino que esa otra vida, que nadie ha vivido, no es *posible pervivencia* en una forma de ser, sino que es vida «premiada» o «condenada». Esta «calificación» de la inmortalidad encierra una importante contradicción. Es en la vida terrena donde se gana la otra vida; pero es, además, en función de códigos establecidos por los hombres, de «mandamientos» y «promesas» como se *preparan* las sanciones. Vivir se convierte, por lo tanto, en una relación angustiosa con el más allá, porque en ningún momento aparece claro, para el crédulo, quién «manda» en esa misteriosa dialéctica del esperar. El viejo sueño consiste en aproximar hasta el hombre las voces de otra vida, la voz de los dioses, a través de unos «mediadores»: profetas, videntes, sacerdotes. Pero, en el fondo, estos transmisores de los códigos escatológicos reproducen, sublimándolos frecuentemente, los ideales y presupuestos que emanan de consignas más o menos conscientes de poder, dominio y discriminación.

En la imposición de ese amenazante futuro, donde confluyen la salvación o la condena, y para el que se decreta el cumplimiento de determinados contenidos, la historia de las teorías morales ha levantado diversas visiones del mundo y ha proyectado concretos ideales. De todas formas, muchas de estas propuestas de salvación reproducen una imagen ideal del comportamiento humano, que no ha dejado de tener su influencia en el diseño de un horizonte moral en el que, por supuesto, no eran ajenas las contradicciones entre la teoría y la práctica, entre la vida y las palabras que nos hablan de ella. Pero ese ideal de concordia y solidaridad, de cultivo de ciertas virtudes sociales e individuales, puede tener un

espacio mucho más real y gratificador en la vida terrena, a este lado del límite de la muerte.

En el texto de Epicuro se salda decididamente una antigua oposición entre realidad e idealidad, entre la vida como síntesis de hechos y la vida como simple juego con la esperanza. A pesar de todos los pesimismos, de las dificultades sociales que sufre el pueblo griego, de todos los mitos, fue precisamente su cultivo del lenguaje y, en consecuencia, de la razón, su cultura de la mirada, del *eidos* y de la experiencia, la que había de dar todo el asombroso mosaico de problemas y soluciones que ha llegado hasta nosotros.

> «No intentes consolarme de la muerte, esclarecido
> Odiseo;
> preferiría ser labrador y servir a un hombre
> indigente, de poco caudal, a reinar sobre todos
> los muertos.»
>
> (*Odisea,* XI, 488-492)

IX
Pensar desde el Cuerpo

La nube mítica, los temores de una inmortalidad en el dolor están en la mente humana. Hablan, por supuesto, de realidades que pretenden ser objetivas; pero no alcanzan más allá de nuestra frente. Podemos, eso sí, creer en ellas. El curso de la vida humana fluye precisamente entre estas orillas de conocimientos incompletos, que los griegos llamaron *dóxa,* o sea, todo aquello que me parece que es, todo aquello sobre lo que soy capaz de hablar, sin tener suficientes pruebas, todo aquello que ha llegado a mí, encauzado a través del lenguaje, y que me transmite el saber almacenado en ese lenguaje, pero que no he comprobado nunca, porque ni siquiera se considera interesante o necesario comprobar. Pero como una buena parte de esa *dóxa* es un producto etéreo, las cuatro veces que aparece en las *Máximas capitales* está acompañada de un adjetivo que significa vacío, vano; un conocimiento que pretenda alcanzar unas bases más sólidas tendrá que partir de otros principios. La perspectiva epicúrea se vuelve hacia aquello que constituye el centro «real» de la existencia humana: la corporeidad. Los conocimientos que la *dóxa* aporta están en *el cuerpo,* en el cerebro, pero no son cuerpo. No brotan de las «condiciones de realidad» del cuerpo. Es un conocimiento que llega hasta nosotros, sostenido por hábitos, instituciones, estructuras de dominio, lenguajes. Todo este «mundo ideológico» proyecta a la naturaleza humana hacia su no-autonomía. Coaccionada por esta

forma de dependencia parece como si el ser humano tuviese que estar sometido a dos dominios diferentes: por un lado, a los mandatos de esas estructuras míticas, jerárquicas, «éticas», que constituyen el mundo que alimenta el «alma», por otro lado, a los inmediatos imperativos del cuerpo, que nos asemejan a los otros animales y con los que, al parecer, nos sumergimos en el común universo de la naturaleza.

Pero si se elimina la dualidad alma-cuerpo, si se hace desaparecer el alma, diluida en todo el organismo y constituida por átomos materiales, el mecanismo de la sensación y del conocimiento queda simplificado y unificado. Una de las características esenciales del pensamiento epicúreo es, precisamente, la negación a hipostasiar esos dualismos que habían dado a la filosofía anterior una particular fisura: alma-cuerpo, sensación-intelección, *dóxa-epistéme,* el fluir de la realidad frente a la inmutabilidad y perfección de las ideas, etcétera. Si efectivamente se reduce la información intelectual al *más acá* y se rechaza toda forma de transcendencia que tenga relación alguna con el hombre, hay que construir una nueva antropología, asentada en bases distintas. El cuerpo es, pues, el momento central de la *aquendidad,* del *ser aquí,* y de él ha de partir esa «antropología buscada». La construcción de la «psicología» epicúrea obedece a esa coherencia que se establece entre todos los elementos que componen su filosofía[7].

7. La psicología de Epicuro ha sido objeto de importantes estudios. El problema de la construcción del mundo intelectual es decisivo para la interpretación del original carácter de su pensamiento. La mayoría de estos trabajos ha descrito con erudición y agudeza los problemas planteados. Dada la escasez de los textos del mismo Epicuro, ha sido el poema de Lucrecio *De rerum natura* una fuente muy rica e imprescindible. La mayoría de los estudiosos han tenido que acudir, necesariamente, a ella. Entre estos trabajos destacan el ya famoso de C. Diano «La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni», que fue publicado por primera vez en la revista *Giornale critico di Filosofia*

El mecanismo que sustenta lo que podríamos llamar la epistemología epicúrea se construye sobre los límites estrictos de la «corporeidad». No hay criterios metafísicos o apriorísticos que justifiquen el proceso de conocimiento. La filosofía griega, sobre todo Platón y Aristóteles, había desarrollado una espectacular trama teórica para explicar, por ejemplo, cómo de la experiencia singular que los sentidos nos ofrecen puede llegarse a conocimientos universales. Pero la búsqueda de un mundo «eidético», propuesto por Platón para explicar y sublimar así el conocimiento de lo imperfecto y limitado, que los sentidos nos presentan, desplaza el saber humano hacia un territorio en el que se pierden los criterios reales, los criterios del cuerpo. Una explicación de nuestra relación con el mundo y nuestra inteligencia de lo real, que no preste la atención adecuada a los sentidos, como primera frontera del conocimiento, es para Epicuro un simple sueño inconsistente. Por ello, según refiere Diógenes Laercio, «los criterios de la verdad son las sensaciones *(aisthеseis)*, las prenociones *(prolépseis)* y las afecciones *(páthe)*, y los epicúreos añaden las proyecciones imaginativas de la mente *(phantastikaí epibolaí tês dianoías)*» (X, 31). Este texto es un ejemplo del plano que diseña Epicuro, para explicar los diferentes estadios de su epistemología, cuyos aspectos más concretos no podemos detallar ahora[8].

Italiana, números 20, 21, 22 y 23, de 1939 a 1942, y que ha sido recopilado, posteriormente, con otros estudios epicúreos del mismo Diano en *Scritti Epicurei,* Florencia, Leo S. Olschki, 1974, pp. 129-280; el de D. Kostan, *Some Aspects of Epicurean Psychology,* Leiden, E. J. Brill, 1973.

Por supuesto que el empleo del término «psicología» no responde a una «disciplina» del «sistema» epicúreo y es un recurso académico de esos intérpretes. De la misma manera que tampoco se puede hablar con propiedad de la psicología aristotélica, aunque Aristóteles, en su *Perí Psychés,* estuviera ya más próximo a lo que hoy se entiende por psicología.

8. Hay libros muy valiosos donde con finura y precisión se describen los contenidos del pensamiento de Epicuro. En castellano

Esta terminología, muy sutil a veces, resalta continuamente la primacía de los sentidos. En ellos radica el primero y esencial nivel de todo saber. Los órganos de los sentidos *(aisthetérion)* marcan el estadio imprescindible en el camino del conocimiento. Existe en el hombre, como en el animal, una línea que separa la realidad corporal de los otros cuerpos, de los otros objetos. Esa frontera de ebullición, donde lo objetivo se transforma en subjetivo, queda señalada por esos tres términos del texto que transmite Diógenes Laercio. Estamos sumergidos en la naturaleza. El animal humano es, además, naturaleza; pero precisamente en ella los sentidos ablandan esa frontera, la sensibilizan y la transforman. La dureza inicial de la realidad, su original «insensibilidad», adquiere con el hombre un peculiar latido. El mundo entorno «es percibido». Es cierto que una buena parte de esa naturaleza consiste en mutuos procesos de contacto, de adecuación, de interferencia. Todos los hechos y «cosas» de la realidad están concatenados. En un contexto muy diferente había señalado Platón esa homogeneidad de la naturaleza *(Menón,* 81c).

Pero la sensibilidad en el hombre no consiste únicamente en ponernos en contacto con el mundo que nos rodea. Uno de los conceptos más interesantes, expre-

disponemos de dos obras de calidad: Carlos García Gual y Eduardo Acosta, *Ética de Epicuro, Génesis de una moral utilitaria,* Barcelona, Barral, 1974, 276 pp. El prólogo y el epílogo de este libro completan una excelente monografía sobre la ética de Epicuro. Posteriormente Carlos García Gual ha hecho en *Epicuro,* Madrid, Alianza, 1981, 272 pp., una valiosa introducción, por la gran cantidad de información que aquí se nos ofrece. Con anterioridad a estos libros, sólo era accesible en castellano la obra de B. Farrington *La rebelión de Epicuro,* Madrid, Ciencia Nueva, 1968, y de A. Pasquali, *La moral de Epicuro,* Caracas, Monte Ávila, 1970. Entre las monografías más recientes sobre Epicuro, de carácter introductorio, publicadas fuera de España, destacan las de J. M. Rist, de Geneviève Rodis-Lewis y de Domenico Pesce, mencionados anteriormente.

sados en la terminología epicúrea, es el de *prólepsis.* Diógenes Laercio (X, 31) afirma que «toda sensación es irracional y no participa de la memoria»[9]. Los dos términos que señalan este pasaje, *álogos y mnéme* (memoria), constituyen el ámbito en el que Epicuro establece los límites de la sensibilidad y, al mismo tiempo, insertan una frontera en aquel territorio organizador de signos y significaciones, que parece indicar el término *prólepsis.* Esta mezcla de «criterios» que intervienen en el conocimiento humano se pone de manifiesto en un pasaje de Diógenes Laercio: «No puede una sensación homogénea refutar a otra, pues tanto la una como la otra tienen el mismo valor... Ni siquiera el razonamiento *(Logos)* puede hacerlo, pues todo razonamiento depende de la sensación... El hecho de que hay algo debajo de lo que percibimos, nuestro *sentimiento* de la sensación, confirma la veracidad

9. La traducción del término *álogos* por irracional, como hacen la mayoría de los intérpretes de este pasaje, no es correcta. *Álogos* no significa sólo irracional. En conexión con toda una teoría que identifica la razón al lenguaje, o sea, la capacidad de emitir sonidos con significación y, por consiguiente, de servir de comunicación entre distintos sujetos, *álogos* expresa también la «soledad» de la sensación, su independencia. Es cierto que en ningún momento podríamos hablar de una sensación «pura», porque esta misma «pureza» la mantendría encerrada dentro de sus propios límites de significatividad. Apelt, en su traducción del libro X de Diógenes Laercio, interpreta este pasaje como: «toda sensación vale por sí misma y no tiene dependencia alguna del entendimiento y de la memoria» (Diogenes Laertius, *X Buch, Epikur;* trad. de Otto Apelt; prólogo, introducción y notas de K. Reich y H. G. Zekl, Hamburgo, F. Meiner, 1968, p. 27).

Los editores de la traducción de Apelt disienten de ella y en la nota 64, pág. 134, sostienen que Apelt, efectivamente, quiere preservar la independencia de la sensación, su absoluta constitución, como criterio básico del conocimiento. Sin embargo, esta independencia de la sensación, su carácter de *álogos,* al tiempo que marca su peculiar territorio —frontera entre el hombre y el mundo entorno—, va a permitir con la *prólepsis,* determinar el espacio completo de la capacidad perceptiva del ser humano.

de los sentidos. Es un hecho que vemos y oímos, igual que también sentimos dolor. Por consiguiente, hay que partir de los fenómenos para llegar a lo que se oculta tras ellos. Todo nuestro mundo intelectual tiene su origen en la sensación, por incidencia, analogía, semejanzas, uniones, e interviniendo también, en parte, un proceso discursivo *(logismós)*. Y por lo que se refiere a las visiones de los locos y de los sueños, también son verdaderas, porque son capaces de mover; lo que no es, no mueve» (X, 329).

El origen, pues, de todo acto humano, de toda reflexión, de todo contacto con la realidad es la ineludible certeza de la sensación. Ella es el principio de todo criterio de conocimiento, que pone su inconfundible seguridad en el principio de toda vida y de todo saber. La vuelta a lo sensible, a lo que la reducción a lo sensible puede aportar a la existencia, es, por consiguiente, el mejor criterio de verificabilidad que la naturaleza nos ofrece. Esa vuelta al cuerpo nos enseña, entre otras cosas, que él es el sustento de toda cultura, de toda historia, de toda sociedad. La mayoría de nuestros afanes y nuestros deseos, revestidos, muchas veces, de teorías y justificaciones morales, encierran, más o menos sublimado, el innato peso del egoísmo, que nos hace gravitar siempre sobre la defensa de nuestro propio ser, de nuestro ser real y, a veces, de nuestro ser imaginado. Pero el criterio de «reconocimiento» corporal no es «ideológico» ni implica, en ningún momento, el reencuentro con un trasnochado materialismo. En primer lugar, porque esas viejas divisiones de materialismo o espiritualismo, por ejemplo, aunque tienen una cierta justificación en las palabras de la cultura, no tienen la más mínima consistencia en los hechos de la naturaleza. No hay, en este caso, primacía del cuerpo, porque todo es, según Epicuro, cuerpo, y porque esa entidad que la cultura también ha inventado, como resultado de maravillosos procesos de reflexión, de creación, está constituida por átomos más finos, más sensibles, más sutiles, y que «desde luego,

cuando se disgrega todo el organismo, el alma se dispersa y no tiene las mismas facultades, ni se mueve, de modo que ni es capaz de sentir... Conviene, además, darse cuenta de que lo que llamamos incorpóreo, según la acepción más usual del término, sería lo que se piensa en sí mismo. Pero no es posible pensar en lo incorpóreo, como no sea en el vacío. Y el vacío no puede obrar ni padecer, sino que sólo permite a los cuerpos el movimiento a través de él. De modo que los que califican al alma de incorpórea hablan por hablar. Porque si fuera así, no podría obrar ni padecer, mientras que nosotros vemos muy claramente que estas cosas son propias del alma» (*Epístola a Heródoto,* 65-67).

X
Los Gestos de la Temporalidad

Es desde la corporeidad desde donde se levanta toda construcción posterior. Esta alma capaz de obrar y padecer lo hace a través de la complicada trama corporal; pero es esta trama la que organiza esos sutiles átomos, quien los distribuye y quien, por medio del lenguaje, la va a convertir en la más elaborada creación del mecanismo humano. *Logos* y *mnéme,* lenguaje y memoria, son los dos elementos que producen la singularidad del animal humano. La *prólepsis,* o sea, ese mundo interior, que va surgiendo para ayudarnos a distribuir y colorear, en el espacio histórico y social, nuestras sensaciones, presta a la experiencia su posibilidad de ampliación o, tal vez, de empobrecimiento. «La *prólepsis,* dicen los epicúreos, es como una comprensión *(katálepsis),* una opinión recta, un pensamiento *(énnoia),* una noción general que está en nosotros como un recuerdo *(mnéme),* de lo que muchas veces se nos ha presentado desde fuera. Por ejemplo, aquello que se me está presentando de esa manera es un hombre. Porque en el momento mismo en que se dice hombre, gracias a la *prólepsis,* se piensa, al mismo tiempo, en su imagen genérica *(týpos),* según las sensaciones que antes se han tenido. Para todo nombre, pues, aquello que es primeramente significado en él se nos presenta como evidente. Y nosotros no podríamos llevar adelante investigación alguna, si no tuviéramos ya de antemano algún conocimiento. Por ejemplo, cuando decimos: ¿aquello que hay allí es un caballo o un buey?

Porque para hacer tal pregunta es preciso haber conocido alguna vez la forma *(morphé)* de caballo o de buey. No podríamos, pues, nombrar cosa alguna, si antes no conociésemos, por medio de la *prólepsis,* su imagen genérica, su *typos.* Las *prolépseis* son, pues, evidentes» (Diógenes Laercio, X, 33).

La *prólepsis* va acompañada de una interesante terminología, que podría complicar el mecanismo de explicación del conocimiento. Pero no se trata, para Epicuro, de levantar, como tantas veces se ha hecho en filosofía, una maquinaria intelectual que señale los pasos que van de la sensación a las complejas ideas que sirven para construir, por ejemplo, sistemas filosóficos. Su intención parece ser la de insistir en la «naturalidad» de un proceso que, en lugar de proyectarnos hacia un horizonte más allá de nuestra realidad corporal, nos aprieta precisamente sobre ella. Los términos *týpos* (que también podríamos traducir por tipo, modelo, esbozo, figura), *morphé* (forma), *énnoia* (pensamiento), *orthé dóxa* (recta opinión), *katholiké nóesis* (noción universal), *katálepsis* (aprehensión o comprensión) han surgido por el órgano de la sensibilidad *(aisthetérion),* o sea, los sentidos, y por ese automatismo del cerebro humano, que permite que cada sensación no sea un átomo disperso y sin relación alguna con una posible secuencia de experiencias posteriores, sino el eslabón de una cadena, engarzada por el firme hilo de la *memoria (mnéme).* El hecho natural de la conservación de las experiencias, del rastro que dejan en la estructura interior de nuestra temporalidad, va edificando toda esa serie de niveles expresados por los mencionados términos. Precisamente un fenómeno peculiar de la mente consiste en ir filtrando, hacia el futuro, las experiencias que en cada instante de nuestra vida nos va ofreciendo el mundo a través de ese sutil mecanismo de la *temporalidad inmediata.* Esta expresión no indica una abstracción metafísica, por la que el lenguaje aludiese a un horizonte más allá del cuerpo. La temporalidad inmediata puede referirse a algo

tan real como los latidos del mismo cuerpo, del corazón, que miden, a su vez, el ritmo del aire, de la *naturaleza objetiva* que se incorpora a nuestra subjetividad, a los pulmones, a la «naturaleza interior». La característica fundamental de este *proceso* físico es su total *efimeridad.* Insertos en la «flecha del tiempo», cada instante de nuestra vida, medido por los irreversibles e irrepetibles latidos de nuestra sangre, desaparece en su esencial fluir. No vivimos en un universo estable. El dinamismo, que esos latidos reflejan, expresa inequívocamente el sentido temporal, fluido, evanescente, fugaz y, sobre todo, irrecuperable y caduco, de la existencia. Vivir es, pues, estar viendo pasar ante nosotros, cronometrada de alguna forma, esa banda móvil e imparable de instantáneas sensoriales, que perciben también los ojos y los oídos, y el roce del aire, distinto en cada instante, por nuestra piel. No es, efectivamente, un universo estable, o sea, un universo fijo, porque la sustancia del universo, de la naturaleza y, sobre todo, de la vida humana, es su perpetua mutación, o consumo, o desgaste, o cambio, o huida. En el centro de cualquier aparente fijeza —roca, árbol, estrella—, igual que en el centro del verbo *ser* que articula las proposiciones y el lenguaje, como ya había intuido Heráclito, temido Parménides y diagnosticado Platón, está oculto de alguna forma el *no-ser.* El verbo con que los griegos expresaron esta transitoriedad de lo *todavía no, gígnomai,* frente al imposible y utópico *siempre así,* produjo un sustantivo, *génesis,* que expresa exactamente el módulo de esa transitoriedad.

Génesis es el nacimiento de lo que aún no es, el proceso de lo que está siendo; pero, al mismo tiempo, el desarrollo de una realidad en cuyo inicio está también el principio de su acabamiento y, con ello, la descripción del dinamismo esencial de la vida. Pero esta génesis, este movimiento perpetuo de lo real, tiene, para el hombre, una relativa posibilidad de sosiego en la memoria. La *mnéme,* la capacidad de enhebrar dentro de nosotros, con

el recuerdo, los irrepetibles y fugaces instantes de la existencia, el efímero latido de la temporalidad inmediata y, por supuesto, la banda incisiva del mundo que fluye ante los sentidos, y que éstos registran, «salva los fenómenos» y permite la imprescindible base para todo aquello que significa vida humana. Y es este artificio de la memoria o, por utilizar la terminología tradicional, esta facultad, la que permite y la que expresa que puedan darse asociaciones, nociones, esquemas, opiniones, conceptos, que orientan nuestra experiencia, que acompañan la sensibilidad y que, en cierto sentido, marcan también un punto de apoyo, un sustento y, a veces, una rémora en la fluidez y transitoriedad de la experiencia.

Sin embargo, la *génesis* de ese supuesto mundo interior, que empezamos a albergar en el comienzo casi de cada desarrollo humano, tienen lugar con el lenguaje. Él es el ámbito en el que pronto empieza a funcionar la experiencia y en el que, de alguna forma, comienza a encontrar consistencia la mera fugacidad e instantaneidad de la sensación. El mismo lenguaje es, además, objeto *sensible.* No sólo oímos ruidos, murmullos, formas acústicas inarticuladas; oímos también y sobre todo las palabras, ese *aire semántico,* esa forma de articularse el espacio que separa a dos seres humanos y que establece entre ellos un vínculo más significativo aún que el del contacto físico de la piel y la carne.

Sorprende que ya en la filosofía griega, y concretamente en Epicuro, hubiese una conciencia tan clara del papel que juega el lenguaje en el conglomerado total de la experiencia. Desde Heráclito y Parménides, pero sobre todo desde los sofistas, el lenguaje había empezado a ser objeto de investigación, asunto de encuesta, forma de mirar el mundo y de alcanzar a los hombres. Pero en los textos epicúreos no podía faltar, con carácter preeminente, una alusión al desarrollo del lenguaje y a su importancia en la elaboración de la experiencia y de lo que «hacemos» con ella. Platón, en el *Crátilo,* había

planteado un tema ya clásico desde la sofística, el de si el lenguaje ha surgido por convención o es un producto natural, una forma sutil, pero una forma más de la naturaleza. Epicuro recoge los términos del *Crátilo,* pero los modula en un nuevo contexto: «El razonamiento *(logismós)* perfeccionó y añadió sus invenciones a lo ya avalado por ésta (la naturaleza), entre los unos [en unos pueblos] más pronto y entre otros con mayor lentitud; en ciertos períodos y épocas con un progreso más amplio, en otros con uno menor. Por eso [hay que suponer] que los hombres primitivos en cada una de sus tribus, al experimentar sentimientos particulares y al recibir impresiones concretas, emitían el aire de modo peculiar bajo el impulso de todos y cada uno de esos sentimientos e imaginaciones, de acuerdo también acaso con la naturaleza de los lugares que habitaban» *(Epístola a Heródoto,* 75; trad. de C. García Gual).

Pero lo que más nos interesa del texto no es tanto la alusión a la tradicional oposición sobre el nacimiento del lenguaje. Lo importante es que, de una forma muy esquemática, indica el proceso por el que se pone en marcha la comunicación lingüística y, con ello, todo el compacto mundo que en el cerebro van organizando las *prolépseis,* las nociones, conocimientos, opiniones y prejuicios, que solidifican el mundo de la subjetividad y que van constituyendo y modificando, en los hombres, sus, hasta cierto punto, homogéneas facultades. Son los sentimientos particulares *(ídia páthe)* y las formas y apariencias de lo que particularmente perciben (los fantasmas particulares, *«ídia phantásmata»)* lo que hace emitir ese «aire» que Aristóteles había llamado *phoné semantiké (De Interpretatione,* 16a19).

Epicuro, sin embargo, se mueve dentro de los niveles de la corporeidad. La palabra es un *aire,* una modulación determinada, entre los átomos o los sutiles elementos que engarzan una voz y un oído. Ese aire brota, efectivamente, de una garganta; pero está ya «tocado»

por los sentimientos e imágenes particulares. El hablar es, desde luego, un hecho subjetivo, individual, propio (*ídios*). Hablamos desde el impulso concreto que nos provoca una situación determinada; pero hablamos no sólo desde una subjetividad pura, que tuviese en ella misma ese impulso fonético y esa capacidad «física» de modular el aire. Los hombres hablan «en cada una de sus tribus» y en ellas yace, previamente articulada, la matriz de la que cada hecho lingüístico se nutre. El origen del lenguaje fue probablemente tal como Epicuro lo describe. Debieron de ser gritos de solidaridad, señales de socorro, avisos que se iban cuajando en comportamientos repetidos y, por ello, significativos: «Pero su naturaleza les obligó a emitir distintos sonidos, la *utilidad* (*utilitas*) les llevó a formar el nombre de las cosas» (Lucrecio, *De rerum natura,* V, 1028 ss.). Pero con independencia de las concretas circunstancias de su origen, el lenguaje es un dato ofrecido a la conciencia individual, desde el preciso espacio de la tribu o, con una terminología más moderna, desde el suelo de imágenes, conceptos, hábitos que constituyen cada sociedad. Por ello las *prolépseis:* ese conjunto de propuestas teóricas, esta «cárcel» lingüística con que la conciencia puede verse también aprisionada. El lenguaje es, desde luego, una forma de liberación. El lenguaje permite insertar, en cauces comunitarios, en indicios de solidaridad, la particular y efímera experiencia, y hacerla así viable, comunicable a los demás individuos que integran el grupo social. El lenguaje modula y hace denso el plasma colectivo. Pero también puede estereotipar comportamientos, difuminar conceptos o empobrecer impresiones e imágenes. La experiencia que los sentidos nos administran y sintetizan, y cuya verdad es indiscutible, puede falsificarse por este ámbito de la *polis,* de la tribu, de la sociedad en la que nos encontramos con un lenguaje hecho, con sus prohibiciones y mandatos, con sus tabúes y fetichismos. Hay, es cierto, un mecanismo neutral de la *prólepsis,* de las anticipacio-

nes y conceptos; pero en la época histórica, en el dominio inevitable de la cultura, ya no cabe esa subjetividad inocente, ese reflejo puro de hechos y cosas. Las palabras que constituyen cada lengua vienen no sólo cargadas con el peso de la semántica histórica, sino también con el sesgo de cada sintaxis, de cada forma de articular y utilizar contenidos y con ellos de utilizar, tal vez, a los hombres. Aquí encontramos uno de los aspectos originales del pensamiento epicúreo. Ese mundo interior que constituye una nueva forma de ciudadanía y que acaba diferenciándonos en nuestras opiniones, nuestras elecciones y deseos, es un mundo vivo, sometido a las «palabras de la tribu» y no sólo dependiendo de la limpia veracidad natural de las propias sensaciones.

Esta preocupación por el lenguaje aparece en otro pasaje de la misma *Epístola a Heródoto:* «En primer lugar conviene ser consciente, Heródoto, de lo que denotan las palabras, para que en los temas sujetos a opinión o que se investigan o se discuten, podamos emitir juicio refiriéndonos a sus designaciones, y al hacer una demostración, no se nos vaya todo confuso al infinito, o nos quedemos con palabras vacías. Es preciso, pues, que en cada vocablo atendamos a su sentido primero y que no requiera explicación, si es que hemos de tener un término al que referir lo que se investiga, se discute o es objeto de opinión. Luego hay que velar, en todo caso, por nuestras sensaciones y, de forma simple, por las percepciones presentes en nosotros, ya sean de la mente o de cualquier otro de los criterios, y del mismo modo por nuestros sentimientos actuales, para que podamos referir a estos signos tanto lo que aguarda confirmación como lo no evidente a la percepción sensible. Y una vez que hemos captado esto claramente, conviene ya hacer consideraciones sobre lo que está más allá de la experiencia» *(Ep. a Her.,* 38, trad. de C. García Gual).

La *prólepsis,* como criterio de conocimiento presenta, por consiguiente, un doble aspecto. Por un lado es

la condición para que las sensaciones superen la violenta imposición del tiempo que marca vertiginosamente a la existencia humana. El mundo de la interioridad, poblado de esas nociones que la persistencia de la memoria permite, adquiere así coherencia y —como posteriormente habría de decirse— *personalidad.* Pero también ese mundo interior puede estar deformado. Todos los conceptos, nociones, opiniones que habitan en él, al haber ido surgiendo entre las sensaciones que ofrecen ya un mundo histórico, un mundo hecho por los hombres y, hasta cierto punto, para los hombres, presentan contornos equívocos, contenidos inconsistentes y mendaces. Por ello «conviene ser conscientes de lo que denotan las palabras». Aquí radica, en buena parte, el origen de toda confusión. La búsqueda de conocimiento tiene que realizarse apoyándonos en los elementos esenciales de los conceptos y en lo que *originariamente* los conceptos significan. Cada palabra, por muy manoseada que haya podido estar por la historia, y sobre todo aquellas palabras que encierran compromisos intelectuales, ideológicos, éticos, conserva, aún en sus contextos originales y en su primitiva semántica, aquellas referencias al mundo de la sensibilidad y la experiencia en la que se originó.

La intención terapéutica, que puede leerse en muchos textos de Epicuro y concretamente en éstos sobre el lenguaje, encuentra eco en las preocupaciones hermenéuticas y, sobre todo, analíticas de la filosofía contemporánea[10]. Epicuro reconoce, en su crítica a la mitología, en su interés por liberar a las palabras de posibles contaminaciones, el carácter corruptor del lenguaje y la

10. Un texto de Sexto Empírico (*Adversus dogmaticos,* I, 203-216, 247 Us.; 133 Arr.) y que A. Körte (*Metrodori Epicurei fragmenta, Jahrbuch für klassische Philologie,* Suplem. XVII, 1890, pp. 529-570) atribuye, en parte, al epicúreo Metrodoro, sintetiza la teoría del conocimiento de los epicúreos. Al final del texto se anticipa claramente lo que después, en la filosofía moderna, habría de denominarse criterio de verificabilidad. «De la misma manera la *no-confirmación*

densa retícula de insinuaciones, propuestas, desorientaciones, etcétera, que en él se teje. Aristóteles en la *Retórica* había mostrado que el *logos* del lenguaje no es sólo un *logos* de la coherencia del sentido, de la correcta y neutra articulación de proposiciones, sino que en la comunicación lingüística intervienen ingredientes efectivos, impulsos incontrolados «racionalmente» y, en definitiva, todo aquel conglomerado de tensiones que también aparecen en la vida.

Esa cadena dialéctica, que puede llevarnos a infinitas discusiones de palabras vacías y en las que, en el texto de Epicuro, parece encontrarse una velada crítica a los diálogos platónicos, es un simple juego de sonidos inconsistentes. En el texto epicúreo se intenta reducir el lenguaje a un esquema simple, que evite ese inacabable proceso en el que empieza a perderse el primer nivel referencial: aquel que permite descubrir en las palabras sus «sentidos primeros». Epicuro emplea el término *phtóggos,* sonido, voz, y propone, en el análisis de estos sonidos que articulan el lenguaje, que se intente descubrir lo que hay «debajo de ellos». Cada sonido, por tanto, encierra una referencia a lo real que, en algún momento, han tenido que controlar los sentidos, garantía de su evidencia y de su verdad.

(ouk epimartýresis) es opuesta a la confirmación. Esto sería la prueba, por medio de la evidencia, de que aquello que se opina no es tal como se cree. Así por ejemplo: cuando de uno que avanza de lejos, reconocemos, a distancia que es Platón, pero que, después, a menor distancia, sabemos evidentemente que no es Platón. En esto consiste la no-confirmación, porque lo opinado no ha sido confirmado por el fenómeno. De esto se deduce que la configuración y la no-confirmación son el criterio de que una cosa es verdadera, sin embargo la no-confirmación y la contraconfirmación son el criterio de que algo es falso. La evidencia es la base y el fundamento de todo». La terminología que recoge Sexto Empírico, *«epimartýresis», «antimartýresis», «enárgeia»* muestran la preocupación de Epicuro por medir toda sensación y, por supuesto, las anticipaciones que las cobijan, en el criterio de evidencia, en un criterio de posibilidad de falsación o de verificación.

Sin embargo, aunque la teoría del lenguaje epicúrea haya insistido en el carácter «natural» del hecho lingüístico, el problema más interesante que presenta es la constitución de ese mundo interior, determinado por la *prólepsis,* y que abre una puerta a la historia y a la «socialización» de la experiencia individual.

XI
¿Por qué el placer?

En el canto VII de la *Odisea* hay un pasaje de extraordinaria belleza, de sorprendente modernidad poética, y que expresa ese sueño de felicidad, concentrado en unas cuantas imágenes:

> «Ahí han crecido grandes y florecientes árboles: perales, granados, manzanos de espléndidas pomas, dulces higueras y verdes olivos. Los frutos de estos árboles no se pierden ni faltan, ni en invierno ni en verano: son perennes; y el céfiro, soplando constantemente, a un tiempo mismo produce unos y madura otros. La pera envejece sobre la pera, la manzana sobre la manzana, la uva sobre la uva y el higo sobre el higo.»
>
> (113-120)

La isla de los feacios, su rey Alcínoo, Nausícaa, son para el héroe cansado, para Ulises, una realidad. Sin embargo, para el oyente del poema, los hexámetros de Homero le decían la posibilidad de que, en algún lugar de sus sueños y deseos, también podía estimular esa esperanza, viva únicamente en los labios del rapsodo que la cantaba. En la larga historia del pensamiento griego, suavizado, a veces, por hermosos mitos y, sobre todo, por una incomparable actividad y curiosidad intelectual, la

isla de los feacios es, al fin, una cierta forma de simbolizar la felicidad y el placer:

> «Ni hay ni habrá nunca mortal alguno que venga a hostilizar la tierra de los feacios, amada sobre manera por los inmortales. Vivimos aislados y nos circunda el encrespado mar; somos los últimos de los hombres y ningún otro mortal tiene comercio con nosotros.»
>
> (*Odisea,* VI, 200-205)

Pero no basta con la narración homérica para hacer de ese símbolo literario una posibilidad. Hay que construir, precisamente, esas condiciones de posibilidad y, por supuesto, mostrar el camino hacia su consecución. En este camino el problema del *placer,* de la *hedoné,* es la cuestión decisiva. En la filosofía griega, la discusión de este concepto y su sentido va a ocupar alguna de las páginas más apasionantes de la filosofía de Platón y Aristóteles. Parecía como si el placer, como si la preocupación por sentir los ecos gratificadores de nuestro cuerpo contradijesen los empeños del sabio por encontrar un placer supremo, un conocimiento liberado de los lastres de nuestra limitada condición carnal; una contemplación que fuese capaz de alcanzar una fuente de gozo más intensa y duradera que el efímero latido de la carne. El *Filebo* platónico, la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles, son buen ejemplo de esas tensiones intelectuales, de esas agudas disquisiciones por trazar, con las palabras, una teoría que acomodase la palpitante realidad corporal a los sublimes ámbitos de la contemplación.

Pero no fueron sólo los clásicos de la filosofía ateniense quienes discutieron largamente sobre la justificación del placer. Hubo una escuela filosófica, la cirenaica, fundada por Arístipo de Cirene, discípulo de Sócrates, que centró todas sus tesis en torno a una encendida defensa del cuerpo y del placer. Como la mayoría de

esos filósofos, que la historiografía llama con evidente injusticia «socráticos menores», los cirenaicos, a pesar de preocuparse por establecer los niveles y límites del conocimiento, pensaron que lo único que realmente valía la pena era el esfuerzo por el placer y por la felicidad. La sabiduría, la investigación, el conocimiento del mundo, carecía de sentido, sin dar una respuesta decidida a la «placentera» instalación del hombre en la naturaleza y a su mejor y más gratificante acomodo en ella.

Igual a los epicúreos, también Arístipo y sus discípulos afirmaron la preeminencia de la sensación como el verdadero criterio de conocimiento. La sensación es el adecuado fundamento a la teoría del placer. Una interpretación del hombre, como cuerpo que se integra a la naturaleza, por medio de ese ebullente y delicado dominio de la sensibilidad y los sentidos, tenía que encontrar, a su vez, un principio real que, en los límites mismos de ese cuerpo, le hablase de su fusión con la naturaleza en los inequívocos términos del placer y del gozo. Los problemas eran, sin embargo, numerosos. En primer lugar, si se quería ser consecuente con el vertiginoso y efímero reinado de lo sensible, con la fluencia de una temporalidad «bifronte» que a la par que nos ofrece la posibilidad de sentir, nos está arrebatando lo sentido por la estructura misma de esa temporalidad, la teoría del placer parecía que negaba, con el carácter fugaz de su objeto, la permanencia y, con ello, el fundamento del «bienestar». Sin embargo, la aceptación de ese carácter efímero del placer, sometido inevitablemente a la «ontología» de lo real, que no puede liberarse de estar en el «orden del tiempo», daba a toda especulación sobre el hombre y su destino una base objetiva y certera, para construir sobre ella una doctrina, absolutamente alejada de la mistificación, el engaño y la manipulación.

Pero con ello, y éste era otro problema, el viejo sueño de la felicidad, hecho de presentes, pero también de recuerdos y esperanzas, quedaba inservible, dentro de

una reflexión «realista» sobre el hombre como parte de la naturaleza. Recordar y esperar se difuminaban en un horizonte de nostalgias o de ansias, que distraían la posibilidad de aceptación y entrega a la punzante, evanescente, pero realísima *presencia* del tiempo y del irreemplazable testimonio de los sentidos.

Un texto de Eliano, *Varia Historia* (XIV, 6), referido a los cirenaicos, nos transmite la esencia de esa filosofía de la incesante finitud: «Sólo es nuestro el presente; no el momento pasado ni el que esperamos, puesto que el uno está ya destruido y del otro no sabemos si tendrá existencia.»

Es muy posible que la reflexión sobre el tiempo que aparece en algunos pasajes de Epicuro estuviese motivada por este difícil ensamblaje entre la temporalidad y el placer, que ya había preocupado a los cirenaicos. Efectivamente el tiempo, según el testimonio epicúreo que recuerda Sexto Empírico (*Adversus mathematicos,* X, 219), es un «accidente de los accidentes» —*sýmptoma symptomáton*—. En este engarce temporal se ofrece toda la realidad. La preocupación por superar esta dura objeción a una filosofía del cuerpo y del placer hará que Epicuro formule esas «máximas» de la temporalidad: «El tiempo infinito y el finito contienen la misma cantidad de placer, sobre todo si se miden sus límites con una cierta reflexión —*logismós*—» (*Máximas capitales,* XIX). Con una interpretación rígida, difícilmente se podría entender este aforismo epicúreo. ¿Qué tiempo infinito es ese que puede ofrecer al hombre una cierta cantidad de placer? ¿Qué diferencia hay entre ese tiempo sin límites y un tiempo limitado? ¿Dónde están y quién los establece, los límites del tiempo? Es evidente que la pura teoría del presente y la sensación de los filósofos de Cirene quedaban recogidas aquí en un espacio nuevo: el espacio de la memoria y la reflexión, el cálculo y la espera —todos aquellos artificios de la cultura, que habían logrado entrar en el lenguaje de los hombres y que, de

alguna forma, planteaban situaciones tan reales como el momentáneo y fugaz impacto de la sensación.

A pesar del recurso a ese *logismós,* a esa misteriosa capacidad de recordar y elegir, después de un proceso en el que la mente va compensando, de múltiples maneras, los inconscientes límites de la naturaleza y el tiempo, la razón o el pensamiento tienen que reconocer su radical heterogeneidad. Porque no hay tiempo ilimitado ni limitado, que no sea ya producto de la cultura y elaboración de la experiencia y la razón.

La máxima XX expresa, con una terminología inequívoca, alguno de los datos del problema: «La carne pone los límites del placer ilimitado, y un tiempo ilimitado sería necesario para alcanzarlos. Pero el pensamiento, que se ha dado cuenta del fin y límite de la carne, y que ha diluido los temores de la eternidad, nos prepara una vida perfecta, y para nada precisamos ya de un tiempo infinito. Porque ya no rehúye el placer. Y cuando las circunstancias nos llevan al momento de dejar la vida, no nos vamos de ella con el sentimiento de que algo nos faltó para haberla llevado mejor.»

El placer concede, pues, a la carne una particular tensión. La consciencia de plenitud y satisfacción del cuerpo humano —la carne, como dice exactamente Epicuro— posee la capacidad de transformar el raudo cauce de las sensaciones que nos dan «noticia» del mundo, en algo más que una simple noticia, una neutra información. El corte de la temporalidad inmediata, que va poniendo cerco a cada una de nuestras sensaciones, queda transfigurado por esa presencia del placer. Ese placer no sólo incide en la realidad corporal, estableciendo un puente entre el mundo al que pertenecemos o que nos pertenece y nosotros mismos, sino que además nos ofrece una correspondencia y fraternidad entre esas dos «materialidades», la de nuestro cuerpo y otros cuerpos, la de nuestro cuerpo y el mundo. En el fondo, el placer presta al callado mecanismo de la carne una iluminación que la trasciende; pero

cuya principal misión es, en ese acto «trascendente», volver a recobrar esa posibilidad de continuada y esperada afirmación y seguridad que el placer ofrece. Sin duda que todas las lenguas han recogido, en el tesoro de su vocabulario, los términos que designan estas situaciones, la mayoría de ellas surgidas de nuestra capacidad de unión con el mundo y con los otros seres humanos. Esa apropiación de lo real, con «consciencia gratificante» y creadora de esa apropiación, constituye, sin duda, uno de los «fenómenos» más extraordinarios y profundos de la naturaleza. Profundos, sobre todo, porque nos sumerge en ese todavía misterioso universo de lo real, cuya fuerza, consistencia y libertad, se mide por esa capacidad de saltar, con el placer y con la esperanza del placer, al interior mismo de la posibilidad y de la realidad.

Por ello toda sociedad en crisis con su propia continuidad ha sido enemiga del placer. Toda negación de la vida y de la limitada pero viva y creadora aventura del cuerpo y de su mente ha producido una cultura quebrada en su origen, y necesitada siempre del engaño, la mistificación y, por supuesto, la violencia. La negación del placer provoca, sobre todo, la alternativa ideológica de los «no-gozadores», de aquellos que entierran la posibilidad del cuerpo, para, de paso, aniquilar también la posibilidad de la inteligencia, de la creación, de la libertad.

Es sobre esta base primera de la sensación, de la corporeidad y de su afirmación como placer, donde Epicuro quiere establecer el fundamento primero de la vida humana. Es cierto que una teoría del placer tiene que enfrentarse, necesariamente, con múltiples limitaciones. La primera de ellas, es, sin duda, el dolor. De la misma manera que la conformación, acuerdo y fraternidad con las cosas, con la naturaleza, produce el placer; esa misma sensibilidad es capaz también de deformación y desacuerdo. Pero esa negación, de conformidad incluso con nuestra naturaleza corpórea, que el dolor manifiesta, en

ningún momento desprecia la otra posibilidad de la afirmación y el gozo. Así como éste es un momento positivo y alentador, la enfermedad y el dolor expresan la cara teratológica y negativa, la posible negación que tiene necesariamente que yacer en la estructura esencialmente alternativa de la existencia.

Pero no sólo el dolor parece presentar una objeción importante a la «filosofía» del placer. Tal vez la contradicción mayor para esta creencia en la vida como un bien, si además el «hecho» del placer nos lo confirma, son las dificultades «sociales», las dificultades «colectivas», las dificultades políticas. El mundo de la escasez, de la miseria, de la ambición y de la explotación, presenta un arduo campo de conquista, para una filosofía del placer que no quiera pasear por el mundo el emblema de una sangrante utopía. Es aquí donde reside, sin duda, la mayor dificultad. Porque la otra, la realidad del dolor y la enfermedad se desplaza a un territorio individual que la ciencia puede, en muchos momentos, mitigar e incluso sanar. Para ello, se necesitaría una organización de la solidaridad humana, de la política, que diese preeminencia en sus proyectos a una eficaz y sincera aceptación de lo que Epicuro, en un fragmento famoso sobre la amistad, presintió como anticipo de lo que suele denominarse «derechos humanos».

Pero, además, el placer del cuerpo lleva implícito no sólo la afirmación de la sensación y lo sensible, sino también de la inteligencia y de la mente, del lenguaje y el arte, del conocimiento y la sabiduría. El fragmento de la *Epístola a Idomeneo,* que transmite Diógenes Laercio (X, 22), en la que Epicuro se refiere a su enfermedad y a su inminente muerte, completa la perspectiva de su idea del placer. El recuerdo de un pasado en el que el diálogo y la filosofía aparecen como importantes protagonistas, mitiga la presencia del dolor y asume, en un acto supremo de sentido y coherencia, el momento final de una vida.

En la *Epístola a Meneceo* (Diógenes Laercio, X, 132) encontramos un texto, recogido también en las *Máximas capitales* (V), en donde se relacionan la vida feliz y placentera con la inteligencia, la belleza y la justicia. El sentido y la realidad del placer se esfuman, si no están regidos por una organización de la intimidad que movilice y oriente nuestra afirmación del mundo en el placer. La *phrónesis*, la inteligencia práctica, el cálculo de las tensiones y posibilidades de existencia, que ya había ocupado a los filósofos griegos, concretamente a Aristóteles[11], aparece en Epicuro, como importante contrapeso y continuidad a la fugacidad de la sensación y del placer. «De todas estas cosas el principio y el mayor bien es la prudencia *(phrónesis)*. Por ello es incluso más preciada

11. La teoría de la prudencia en Aristóteles, estudiada magistralmente por P. Aubenque, *La prudence chez Aristote,* París, PUF, 1960, tiene unas connotaciones distintas de lo que nos permiten suponer los textos de Epicuro. Véase, por ejemplo, E. Bignone, *L'Aristotele perduto...*, pp. 79 ss., pp. 105 ss., pp. 307 ss. y, en general, todo el capítulo IV de esta obra. Efectivamente, la *phrónesis* como sabiduría práctica en Aristóteles, que tal vez apareciese claramente en el *Protréptico,* tiene una evolución terminológica en el mismo Aristóteles, que acabó considerando este tipo de sabiduría como secundaria frente a la sabiduría teórica. Por supuesto que la filología epicúrea ha matizado, con trabajos importantes, la teoría del placer. La diferencia de placeres en reposo (catastemáticos) o en movimiento (cinéticos), el contenido de la *hedoné,* etcétera, ha dado lugar a agudas polémicas, muchas de las cuales han servido para aclarar el sentido de los textos y sus interpretaciones. Véase, por ejemplo, la mantenida por los dos grandes investigadores italianos E. Bignone y C. Diano, cuyas conclusiones encontramos en «Questioni Epicuree I», recogidas en C. Diano, *Scritti Epicurei,* Florencia, Leo S. Olschki, 1974, pp. 67-128. Por supuesto, no podemos entrar en detalles abundantemente estudiados y que, con mayor o menor exactitud, están descritos en la mayoría de los manuales y monografías al uso. Por cierto que la insistencia en algunas cuestiones «terminológicas» puede distraernos de entrar en las ideas fundamentales que ponen en marcha esas matizaciones, en algunos momentos, marginales.

que la filosofía. Todas las otras excelencias humanas, o virtudes, provienen de ella, porque enseña que no se puede vivir bien, sin vivir sensata, bella y justamente; ni vivir sensata, bella y justamente, sin vivir bien y placenteramente. Las virtudes son, pues, algo connatural a bien vivir, y el bien vivir es inseparable de ellas.»

Toda esta dulcificación de la teoría del placer y del gozo, que se compagina con un cultivo de la «racionalidad» y el «equilibrio» del ánimo, tal como había sido predicado por el socratismo, encuentra en Epicuro aparentes contradicciones, que han motivado no sólo las recientes polémicas entre distintos estudiosos, sino una parte de la mala imagen que para la posteridad, más o menos inmediata a Epicuro, tuvo el filósofo de Samos. Proclamar, por ejemplo: «Yo escupo sobre lo bello moral y sobre aquellos que vanamente lo admiran, cuando no procura algún placer» (512 Us.; 126 Arr.), no dejaba de significar una fuerte agresión, entre otras cosas, a una hipócrita concepción de la moral, que dice negar el placer, fomentar el sacrificio y que reconoce y cultiva solitariamente el natural e inequívoco imperativo del gozo, predicando para otros el ideal de un ascetismo empobrecedor, con la excusa de que pueda servirle para compensar las miserias de la vida que, por supuesto, el predicador no compartirá nunca. La historia nos enseña con abundantes ejemplos esta teoría de la doble «verdad moral» a la que siglos después, en un texto famoso, habría de referirse Kant.

Este radicalismo en la aceptación del cuerpo y sus posibilidades de unión con la «otra» naturaleza, a través del placer, lo encontramos también en fragmentos como aquel que transmite Plutarco en su libelo contra el epicúreo Colotes (116 Us.; 37 Arr.): «Yo invito a los placeres continuos y no a esas virtudes vacías y estúpidas que llevan consigo turbadoras esperanzas de recompensa.» Pero, tal vez, el fragmento más «escandaloso» sea el que nos ha conservado Ateneo (*Deipnosophistae,* XII, 546, ed. Kaibel; 409 Us.; 201 Arr.): «Principio y raíz de todo bien es el placer

del vientre. Todo aquello que es sabio y excelente tiene que ver con él»[12]. Por supuesto que la aparente rudeza de la expresión ha de entenderse en su contexto adecuado, que es su contexto real y no metafórico, como algunos investigadores enmiendan. Efectivamente sería un escándalo grotesco el comentario despectivo al filósofo de Samos, cuando toda una tradición culinaria, la *gastrofilía,* ha ido creando una «cultura cocinera» que, para los entendidos, constituye verdaderamente un elemento importante de la imaginación, del cultivo del cuerpo y del placer. Pero con independencia de las justificaciones que llegasen de las aficiones gastronómicas de nuestro tiempo, la expresión de Epicuro viene de otras motivaciones más modestas y menos artificiosas. Una vez más aparece el carácter revolucionario que, también en el nivel del gozo y de la aceptación del cuerpo, tiene el epicureísmo. No se trata de reducir la vida a sus niveles elementales, sino conceder a estos niveles, recubiertos por la doble moral de quien propone y «vende» el ascetismo, la sumisión y la conformidad al prójimo, su importancia y su necesidad.

La polémica afirmación de Epicuro, originador de controversias y rechazos a lo largo de la historia del epicureísmo, adquiere su adecuado contexto en aquella espléndida sentencia, recogida también por Ateneo (67 Us.; 21, 1 Arr.): «Yo por mi parte no sé pensar el bien, si quito los placeres del gusto, del amor, del oído y los suaves movimientos que de las formas percibo por la vista.»

Este Bien, identificado por Epicuro con la realidad del cuerpo y sus sentidos, se enfrenta a una buena parte de la metafísica del Bien descrita, desde el platonis-

12. Que semejante expresión no era ajena a la escuela epicúrea lo muestra un pasaje parecido de Metrodoro, discípulo de Epicuro, y que ha sido recogido por Teón en sus *Progymnasmata.* También un texto igual transmite Plutarco en el *Contra Colotes,* 1125 d. *Cfr.* la edición de A. Koerte, *Metrodori Epicurei fragmenta (Jahrbuch für klassische Philologie,* Suplemento XVII), Leipzig, 1890, frags. 39-42.

mo, a lo largo de la historia de la filosofía. El Bien ya no es objeto de conocimiento, ni siquiera objeto de deseo, o voluntad imprecisa, cuya tensión e inquietud, constituye su única realidad. La oposición clásica entre voluntarismo e intelectualismo queda, en Epicuro, suprimida antes de plantearse. Porque ambas perspectivas implican un Bien más alla de la frontera de lo humano y, por consiguiente, puede ofuscar, con el deseo inevitablemente insatisfecho, el horizonte real de ese Bien que es la existencia misma, la vida misma y cuyo soporte esencial es la estructura corporal. Es en la vida y en su sustento «existencial», el cuerpo, donde se encuentra el inmediato Bien, el regalo misterioso de una naturaleza y una historia que han ido, en un lento proceso de integración y eliminación, constituyendo un organismo, una «organización viviente» a la medida del «orden del mundo», a la medida del aire y de la luz. Es aquí, precisamente, en el ámbito de estos ajustados órdenes, donde surge ese extraño fenómeno del placer, esa explosión sutil de tensiones y sosiegos que aseguran el tiempo efímero de las sensaciones, en una *presencia viva* hacia dos opuestos dominios, enhebrados por la *memoria* y el *deseo.*

La filosofía del placer parte de un hecho elemental. Toda existencia intenta permanecer en su ser. La existencia humana, proyectada en múltiples direcciones, también se orienta, en el fondo, por esa innata estructura de persistencia y duración. Nadie, por consiguiente, atenta, en principio, contra su propio ser. Pero si, al mismo tiempo, esa persistencia en el ser ofrece una posibilidad de confirmación en el delicado mecanismo del gozo, nadie puede tampoco negarlo ni destruir su «lenguaje», porque sería también destruir la vida. Por ello, en este recorrido que Epicuro hace por los «hechos fundamentales» llega a la «simplificación» del hedonismo. «Rebosa mi cuerpo de dulzura viviendo a pan y agua, y escupo sobre esos placeres del lujo, no por ellos mismos, sino por las complicaciones que llevan consigo» (181 Us.;

115 Arr.). Se trata, en efecto, de los «hechos», de las «palabras elementales». Su placer no es el placer innecesario, que pervierte y deteriora el equilibrio y la armonía, que sustenta, también fundamentalmente, toda realidad, sino que es condición para seguir manteniendo esa fluencia del ser, que es la vida, y esa confirmación de su verdad, que es el gozo del cuerpo y sus sentidos.

Por consiguiente, el pan y el agua, realidades para la pervivencia individual, son metáforas para la solidaridad colectiva. No es posible la vida social, sin esa esencial distribución del placer, del placer de lo necesario. Detrás de la modesta expresión que reduce toda la teoría hedonista a ese «pan y agua» del fragmento, late la fuerza y la exigencia revolucionaria de la *necesidad.* Nada es posible, ni la cultura, ni la ética, ni la educación, si no se lucha antes por la *política de lo necesario,* por la política de la vida. Es cierto que, en algún momento de la filosofía griega, Platón y Aristóteles intentaron armonizar, en diversos tonos, las inevitables tensiones de la edad histórica y de la escasez que siempre la acompaña. Pero había que destacar, como hace Epicuro, en el desgarro y desconcierto de los cambios sociales de su tiempo, las nuevas perspectivas del «más acá», *la antropología de la necesidad,* sin cuyo análisis nada tiene sentido. Cualquier planteamiento «teórico» que antepusiese la idea a la existencia, el proyecto a la simple observación de los sentidos, estaba efectivamente edificando en el aire.

La microontología del cuerpo comprendía, además, varias tesis fundamentales. Una de ellas, y no la menos importante, propugnaba la primacía del principio de la vida, sobre el principio de conocimiento. «Vana es la palabra del filósofo, que no sirve para curar algún sufrimiento del hombre» (221 Us.). Desde la perspectiva de la ciencia y de la filosofía contemporánea, la sentencia de Epicuro podría parecer ingenua. En el mundo de la tecnología, se supone que las «enfermedades de los hombres» tienen que «curarse» con los medios de que

esa tecnología, economía, política, ciencia disponen. Incluso desde una «filosofía», mimética del cientificismo, que se dedica a discutir metateorías, o al análisis de las proposiciones llamadas filosóficas, o a elucubrar cerrados y repetidos discursos que sólo hablan de sí mismos, la inocente sentencia epicúrea se consideraría, en el mejor de los casos, como una jaculatoria de buenos deseos. Y sin embargo, la propuesta de Epicuro resuena hoy con mucha más intensidad que en la época helenística, y con más necesidad. En una sociedad como la nuestra, «radicalmente» amenazada, donde el principio de la vida no se ha supeditado solamente al principio del conocimiento —que si es lúcido, puede ser liberador—, sino al principio de la múltiple verdad, de la ignorancia fanatizada, del cultivo masivo de la estupidez, de la crueldad y de la violencia, todas las supuestas teorías científicas, todos los *filosofismos* de los nuevos pitagóricos, todos los «adelantos» tecnológicos arrastran la mala conciencia de no servir absolutamente para nada, a pesar de sustentarse en la discutible liturgia de la utilidad.

«Con pasión por la verdadera filosofía se desvanece cualquier deseo desorbitado y perturbador» (457 Us.; 218 Arr.). El problema es descubrir hoy cuál es la «verdadera filosofía» y qué quiere decir, entre las «múltiples verdades», una *filosofía de la verdad.* De todas formas, hay bastantes datos para una reflexión capaz de construir un discurso que no establezca fisura alguna entre el conocimiento y su sentido, que no es otro que la vida. Pero lo que sí es más fácil de analizar es el significado de los «deseos desorbitados y perturbadores». Basta dirigir una mirada al peligroso desarrollo del poder en nuestro tiempo y a la miserable ideología que, frecuentemente, lo sustenta. Lo difícil es aglutinar un saber que no pueda convertirse en amenaza para el cuerpo y la vida, que son, paradójicamente, quienes lo producen.

En un texto del *Peri physeos* (29, 39, Arr.), rescatado de los papiros herculanenses, insiste Epicuro en el

hecho de que el arte productivo puede perder su sentido y convertirse en una ficción, *prospoíema* y en una violencia que se hace inútilmente a la naturaleza, cuando sobrepasa la capacidad de prevenir el uso que el hombre puede hacer de ello, y pone, sobre todo, en peligro la vida[13]. No hace falta insistir en las resonancias actuales del texto epicúreo. Pero todo esto no es una renuncia, en principio, a la capacidad de conocer la naturaleza, cuanto a la aceptación de que, al seguirla, tenemos que limitar o adecuar a ella nuestras necesidades. La teoría del placer encontraba aquí, de nuevo, un adecuado contexto. ¿Qué posibilidad de placer puede ya ofrecer el cuerpo y sus sensaciones? ¿Qué deseo por alcanzar una sabiduría que nos libere y nos ayude a la serenidad, a la *ataraxia,* cuando los viejos terrores de la mente, alimentados por los lejanos dioses, son hoy los terrores de la continuada amenaza, de la destrucción de la naturaleza, originados por otros dioses, o *daímones,* próximos, insensatos y, desgraciadamente, reales?

13. *Cfr.* Margherita Isnardi-Parente, «Physis et téchne dans quelques textes épicuriens», *Actes du VIII^{e} Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, Les Belles Lettres, 1969, p. 264.

XII
¿POR QUÉ LA AMISTAD?

Aunque la palabra *philía,* simplificada al traducirla por *amistad,* empieza a utilizarse habitualmente a finales del siglo V a. C.[14], el campo semántico a que este sustantivo se refiere ha constituido un subsuelo teórico de extraordinaria vigencia en la cultura griega. Con la inevitable ambigüedad que tales generalizaciones implican, podríamos decir que dos de las palabras fundamentales de la cultura griega son *Theoría* y *philía.* Desde la época de Homero, la búsqueda de un vínculo afectivo que enriqueciese las posibilidades de las relaciones humanas,

14. *Cfr.* André Tuilier, «La notion de philia dans rapports avec certains fondements sociaux de l'épicurisme», *Actes du VIII^e^ Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, Les Belles Lettres, 1969, pp. 318-329. Como es lógico, la bibliografía sobre el problema del amor y la amistad en Grecia es abundante. Mencionaré algunos de los libros más importantes: F. Dirlmeier, *Philia, philos in Vorhellenistischen Griechentum,* Múnich, Druck der Salesianischen Offizin, 1931. J. C. Fraisse, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique,* París, Vrin, 1974. J. P. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius,* París, J. Vrin, 1961. M. Fernández-Galiano, J. Sánchez Lasso de la Vega y F. Rodríguez Adrados, *El descubrimiento del amor en Grecia,* Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1959. M. Landfester, *Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen,* Hildesheim, G. Olms, 1966. L. Dugas, *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes,* París, Alcan, 1894 (reeditado por G. Vlastos en la col. Arno Press, Nueva York, 1976). A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle,* Oxford, Clarendon Press, 1990.

más allá de los estrechos ámbitos del clan y la familia, es una constante de poetas y filósofos. Si el individuo humano no puede vivir solo, cuando esa sociedad de la que es parte se complique, tendrá que acudir a nuevas formas de aglutinar el plasma social. Este vínculo afectivo estuvo motivado por un objetivo utilitario. Los jóvenes guerreros que compartían la tienda, e incluso el escudo, experimentaron, a través de la *sympátheia* que los unía, el sentimiento de la mutua ayuda, de la colaboración, de la concordia. Pero también, en el posible diálogo de las experiencias vividas, sintieron probablemente que la cerrada órbita de la intimidad se abría y consolidaba en el recuerdo. La imagen de uno mismo en la memoria del otro es, sin duda, una posibilidad de permanencia en ese río de la temporalidad inmediata, que arrastra incesantemente las sensaciones y del que sólo, en la silenciosa y cerrada memoria personal, puede tener una relativa posibilidad de pervivencia. Sin embargo, esa memoria acaba empobreciéndose, si le falta el aire colectivo, la posibilidad de comunicación. La memoria no sólo estrecha y aglutina las sensaciones, separadas por el latir del tiempo real, y permite en el hombre la consistencia personal, sino que la proyección de esa memoria en el otro acaba configurando una trama afectiva que tensa y da interés al opaco monólogo de la intimidad.

Con independencia, sin embargo, de los distintos condicionamientos de los que la *philía* emerge, el impulso utilitario sirvió, en principio, para ir reagrupando a los hombres en una cierta forma de comunidad. Este planteamiento implicaba un proyecto colectivo y real. El problema consistía, precisamente, en quién jerarquiza esa utilidad, quién establece el espacio «útil» y administra los objetos «utilizados». La utilidad presupone un mundo y un orden en él. Platón, en la *República,* organizó un «Estado» en función de una distribución de jerarquía y utilidades, y es él quien estableció el sistema y orden por el que se rigen. Esta idea de utilidad yace en el fondo

de toda relación amistosa. Aristóteles, como es sabido, destacó la importancia de la *philía politiké* (p. e. *Ética Eudemia,* 1241 a 32; *Ética Nicomáquea,* 1155 a 4 ss.; *Política,* 1262 b 7 ss.) que era una forma plena de la noción de utilidad.

Epicuro recoge estas discusiones y concede esa intromisión de la utilidad, de la mutua ayuda —*ophéleia*— en la amistad. «Toda amistad es deseable por sí misma, pero tiene su origen en los beneficios» (G. V. 23)[15]. En otro fragmento del *Gnomologio Vaticano,* se completa esta idea: «No es amigo el que en todo momento busca la utilidad, ni el que nunca la une a la amistad. Porque el uno comercia con su favor la recompensa, y el otro corta la buena esperanza de futuro» (G. V. 39). Estos textos están, sin embargo, lejos de los planteamientos platónicos y aristotélicos. Por un lado Epicuro, que rechaza la actividad política (G. V. 58), no puede centrar tampoco en esta forma de utilidad el sentido de la amistad; pero por otro lado, tiene que buscar un contenido que estreche estas relaciones, capaces de levantar a un nivel superior las posibilidades del cuerpo y de la vida: «De todos los bienes que la sabiduría ofrece para la felicidad de una vida plena, el más grande es la adquisición de la amistad» (M. C. XXVII). Un indudable eco aristotélico resuena en esta máxima. En un pasaje famoso, Aristóteles había escrito que «la amistad es lo más necesario de la vida; sin amigos nadie querría vivir, aunque poseyera todos los otros bienes» *(Ética Nicomáquea,* 1155 a 4-6). El esfuerzo por sacar a la amistad de la supuesta degradación que la utilidad implica, motiva tal vez estas expresiones «poéticas», en las que indudablemente se rastrea la huella de un problema y algunos inten-

15. Sobre este fragmento hay una curiosa polémica filológica, parte de la cual resume J. Bollack, «Les Maximes de l'Amitié», *Actes VIII^e^ Congrès de l'Association Budé...,* pp. 223-226. Véase también Arrighetti, ed. cit., p. 509. *Cfr.* García Gual, *Epicuro,* p. 211 ss. Rist. *op. cit.* p. 131-132.

tos de solución. Para Platón mismo, que también había recogido el viejo tema de la utilidad en alguno de sus diálogos —por ejemplo en el *Lisis* 210 d—, o de las relaciones sociales —*República* 351 d 6; 442 c 10—, la amistad y, sobre todo, el amor, el *eros,* poseen un carácter de «intermediarios», hacia valores «superiores», verdaderos fines del impulso «amoroso» que hacia ellos conduce: la belleza, el ser inteligible, la unidad que unifica esos seres inteligibles. Pero la amistad epicúrea es un fin en sí misma[16]. Consecuente con toda la filosofía de la *inmediatez,* la *philía* va a fundarse, en buena parte, sobre ese concepto de *utilidad* que armoniza también su teoría de la sociedad. Los vínculos sociales no se dan por naturaleza. Sin embargo, a pesar de las numerosas interpretaciones que destacan este aspecto pragmático en la doctrina epicúrea, no es ello lo más característico. Como he indicado, la idea de utilidad incide en la *philía,* y la marca con ese tinte pragmático que parece contradecir el ideal altruista que alberga[17]. Sin embargo, la utilidad, el supuesto pragmatismo quiere decir, en principio, que nuestros actos esperan una respuesta en el otro. Una respuesta que sea una afirmación solidaria, traducida en beneficio hacia una de las partes de la relación amistosa. Pero ¿qué tipo de beneficios? ¿Qué es realmente esa utilidad, ese provecho, justificación y raíz de un sentimiento que, al parecer, lo trasciende? La filosofía moderna ha analizado, frecuentemente, los contenidos de estas formas de unión entre los hombres. Basta recordar el, en su tiempo, famoso y brillante libro de Max Scheler,

16. *Cfr.* J.-A. Festugière, *Épicure et ses dieux,* París, PUF, 1968, p. 42 ss. También un contexto muy rico en informaciones, para el exacto planteamiento del problema, lo encontramos en R. Müller, *Die epikureische Gesellschaftstheorie,* Berlín, Akademie Verlag, 1974².

17. E. Bignone, *op. cit.,* I, p. 630 ss., ha intentado reconstruir la polémica en torno a esta posible contradicción. En un contexto distinto, centrado sobre todo en el tema de la *hedoné,* es interesante el libro de G. Bonelli, *Aporie etiche in Epicuro,* Bruselas, Latomus, 1979.

Esencia y formas de la simpatía. Por supuesto que el proyecto de análisis fenomenológico que Scheler realiza no encaja con la pretensión epicúrea, ni podríamos entender el sentido de la *philía,* utilizando alguna de sus perspectivas metodológicas o las de otros filósofos que hayan intentado describir la fenomenología del amor y la amistad.

Es muy posible que la situación de Grecia, en los años en que empieza a extenderse la «doctrina» epicúrea, obligase a establecer un cierto sistema de ayudas en los desgarramientos sociales que por entonces se produjeron. De textos de Diógenes Laercio podemos deducir no sólo la extensión extraordinaria que estaba adquiriendo el epicureísmo, sino algunas de las formas de la «práctica» epicúrea: «Sus amigos eran tantos que no se podían calcular en ciudades enteras y, además, sus discípulos y todos los que le seguían atraídos por el encanto de su doctrina... A pesar de las calamidades que entonces sufría Grecia, se mantuvo allí, a excepción de dos o tres visitas que hizo, en Jonia, a sus amigos que, por cierto, venían de todas partes y vivían con él en el Jardín... llevando una vida extraordinariamente sencilla y moderada, pues —como Dioklés refiere— les bastaba con un vaso de vino y, por lo demás, su bebida era el agua. Epicuro no era partidario de que los bienes que poseyeran se juntasen en un bien común, tal como fue la pretensión de Pitágoras con aquel aforismo que decía: son comunes las cosas de los amigos. Esto era propio de gente desconfiada y donde no hay confianza no puede haber amistad. Él mismo había dicho en sus cartas que se contentaba con agua y un poco de pan, y añadía: mándame un poco de queso para que pueda, cuando quiera, darme ese lujo» (D. L., X, 10- 11).

No podemos, ahora, reconstruir los datos del funcionamiento de la escuela epicúrea, de la vida en el «Jardín»[18]. Tampoco tenemos noticias suficientes para com-

18. *Cfr.* C. Diano, «Épicure: la philosophie du plaisir et la société des amis», *Études philosophiques,* 22 (1967), pp. 173-184;

pararlo con otras escuelas filosóficas, con la «vida» en ellas, con lo que en ellas se «hacía». Es evidente que, por ejemplo, en los diálogos de Platón comprobamos los lazos afectivos existentes entre los discípulos de Sócrates. Las últimas páginas del *Fedón* son muy características de esa comunidad amistosa o amorosa entre sus miembros. Y, en general, en todo el *«Corpus platonicum»* la mayoría de los personajes que en él actúan mantienen un entramado de afectos, celos, tensiones personales, pasión, enamoramiento, deseos, rivalidad intelectual, que permiten trazar un neto perfil de una «comunidad de amigos». Pero el texto de Diógenes Laercio trae otros ecos. No parece que sea la pasión por el conocimiento, la curiosidad intelectual, la precisión *dialéctica* de los conceptos lo que, como en los diálogos platónicos, domine entre lo que los epicúreos nos transmiten. Ni siquiera las tres cartas que conservamos de Epicuro están libres de esa tonalidad afectiva, absolutamente nueva en un escrito filosófico, que derrama sobre hombres concretos, sobre vidas concretas el «bálsamo» del conocimiento y la sabiduría, para que les sirva en la lucha por la vida feliz, por la serenidad, por el gozo.

Efectivamente, no sólo los amigos se entienden, como dice el lema romántico, sino que los amigos se ayudan, se socorren en sus necesidades: «Compadezcamos a los amigos, no lamentándonos sino ayudándolos de verdad» (G. V. 66). Por lo visto había motivos para ello. El que fuera posible la lamentación, y el que fuera necesaria

recogido en su libro *Saggezza e poetica degli Antichi,* Vicenza, Neri Pozza, 1968.

N. W. De Witt ha estudiado en diversos artículos las actividades de los grupos epicúreos. En su libro posterior, *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, Minnesota University Press, 1954, ha resumido y ampliado, con abundantes datos, la historia interna del epicureísmo. Únicamente, a veces, sus interpretaciones restan mérito a sus informaciones. El método de la enseñanza filosófica ha sido estudiado por Ilsetraut Hadot, «Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain», en las ya mencionadas *Actes du VIII^e^ Congrès de l'Association Guillaume Budé,* pp. 347-354.

la ayuda, nos transmite un fondo de indigencias sociales, de miserias y dificultades reales que provocan y condicionan a la filosofía epicúrea. El fragmento de la carta a su madre (65 Arr.; García Gual-Acosta, pp. 156-159) es también un texto muy significativo en este sentido. Aunque tiene un carácter excesivamente anecdótico no puedo imaginar que Platón hubiese escrito a Arquitas o a Dión pidiéndoles un poco de queso de Tarento o de Siracusa, como, no sin cierto humor, pide Epicuro a sus amigos. En los restos de cartas que nos quedan, se habla de deudas, de pequeños obsequios que se esperan, de dinero, de hambre. Por supuesto, filosofar, entender el mundo, descubrir remedios para liberarse de los terrores y prejuicios que paralizan la mente; pero sobre todo vivir. Y no vivir solo. La soledad del sabio necesita ser continuamente contrastada. El átomo humano, el individuo, precisa de un especial *clinamen,* de una tendencia que le libere de los mecanismos de su esencial soledad, y también de su soledad social. De esa soledad que le empuja a buscar nuevas formas de amistad, nuevas posibilidades de encuentro, cuando la «amistad política», el empeño en encontrar ideales colectivos, ha desaparecido con el creciente anacronismo de la *polis.*

Estos átomos humanos que se unen bajo el impulso de la amistad intentan constituir una estructura política sin *polis,* partiendo de otros elementos distintos de esa utilidad armonizadora que distribuía cargas y papeles en las utopías soñadas y descritas por Platón. Ya no hay nadie capaz de programar y dirigir, «ninguno es más sabio que otro», dirá Epicuro en sus recomendaciones sobre la «sabiduría» (D. L. 121 b); y aunque Séneca nos refiere que Epicuro había dicho «obra siempre como si el mismo Epicuro te estuviese mirando» *(Epistulae morales,* 11, 8; 210 Us.; 197 Arr.), esta imagen de una conciencia que nos juzga, y en la que nos reflejamos, actúa en unos niveles de la intimidad lejanos ya del supuesto saber que se expresa en dominio intelectual, en argumentaciones, en sofismas, o en el falso carisma que pretende imponer

la defensa de unos intereses o una ideología. La mirada de Epicuro expresa la salida del egoísmo, de la clausurada atmósfera de una sensibilidad y una *hedoné* cerrada siempre en el espacio privado. En una sociedad menesterosa el posible disfrute de algún bien particular perdía su sentido, si sólo podía vivirse en el originario ámbito privado. La mirada de Epicuro es la sublimación de la alteridad, el punto de referencia en el que adquiere un contenido más amplio y desinteresado el inevitable *clinamen* humano que es el egoísmo. Una filosofía, como la de Epicuro, que trastocaba alguno de los principios clásicos de la filosofía ateniense, tenía necesariamente que enfrentarse con esta cuestión. Si la sensación, que siempre es individual, y el placer mismo constituyen *otros* puntos de partida para el desarrollo de la filosofía, es necesario traspasar también esa limitación impuesta por la naturaleza. Pero traspasarla sin negarla. Porque precisamente esa radicalización del principio del cuerpo y del placer es el primer paso liberador de toda la oscuridad de los prejuicios que la ya larga historia de la cultura, de la sociedad y de sus dominadores, ha ido marcando en la conciencia.

De la misma manera que la corporeidad es un término clave para esa alteración de los viejos e inertes valores, la *amistad* epicúrea supone, frente a la tradicional organización política, la versión del individuo en el espacio de la colectividad[19]. Porque en muchos momentos de la historia de Grecia y en muchos momentos de todas las historias, los *intereses* de una comunidad acrecentaban y extendían el egoísmo hacia el confuso y contradictorio espacio político. Contradictorio, porque en él sólo actuaban los «egoísmos» de determinados grupos que declaraban guerras, promulgaban leyes o repartían

19. Entre las muchas discusiones en torno a esta organización de la amistad, K. Freeman, «Epicurus. A Social Experiment», en *Greece and Rome,* VII, 1937-1938, pp. 156-168, ha destacado el carácter innovador del proyecto social del epicureísmo.

prebendas. Confuso, porque bajo la bandera de esos proyectos de «un pueblo», bajo la forma de nacionalismos, se vendía una mercancía abyecta, absolutamente mágica, capaz, como los dioses que Epicuro rechazaba, de aterrar, corromper y, sobre todo, confundir. No es extraño, pues, que Epicuro se alzase contra aquellos «salvadores de los griegos», que esgrimían sus consignas en momentos de inestabilidad e inquietud social. Metrodoro, el discípulo de Epicuro, había escrito que «no es conveniente salvar a los helenos» (*Metrodori Epicurei fragmenta,* ed. cit., frag. 41). Bajo los irracionales auspicios de deteriorados símbolos, los «salvadores», los minúsculos ideólogos de la pobreza intelectual, que frecuentemente hablan el lenguaje de la frustración personal, escondido en la demagogia que adulaba determinadas «grandezas» de la patria colectiva, eran capaces siempre de esgrimir los únicos argumentos que les son familiares: el cultivo de la ignorancia y la ofuscación o la práctica de la violencia.

Las máximas que nos hablan de la justicia insisten en aquello «que es justo para cada país particular, y en lo que no todos están de acuerdo en que sea lo mismo» (M. C. XXXVI). En la máxima XXXVII también se habla de una justicia «que no será tal, si no es conforme a las relaciones recíprocas de los hombres». Es curioso que en la misma máxima se ofrecen dos indicios sobre posibles deterioros, provocados en ese concepto fundamental para la convivencia de los hombres. Hay efectivamente quienes «se confunden a sí mismos con sonidos vacíos» y los que «son incapaces de mirar sencillamente las cosas». La historia política ha sido, frecuentemente, el cultivo de esos sonidos inconsistentes, incapaces de ir más allá del *mundo de las imágenes,* de la apariencia, de la trivialidad que teje, sin embargo, retazos extraordinariamente reales con irrealidades. El fragmento 58 del *Gnomologio Vaticano,* tantas veces interpretado y utilizado, que dice: «Hay que liberarse de la cárcel de los intereses y de la política»... y aquel otro, recogido por Usener (frag. 552), en donde se

explica que hay que «huir de la política, porque daña y destruye la felicidad», presentan un frente claramente delimitado contra el sueño platónico de los filósofos-reyes. Sin embargo, los motivos de Epicuro son distintos de aquella utopía que mezclaba, como desesperado intento de arreglar los males de la *polis,* el sueño de la razón y el sueño del poder que, juntos, tal vez no produjesen monstruos. La política a la que Epicuro se opone no puede jugar ya ese juego del poder y la racionalidad, de la inteligencia. Ni siquiera, sin *polis,* es posible ya la amistad política. Si la «filosofía es una actividad que con la razón y con el diálogo consigue una vida feliz» (227 b Us.; 205 Arr.) y la política destruye esa felicidad, es inútil el intento de conjuntarlas. Hay que sembrar en otro campo, hay que cultivar esa «filosofía con la que se alcanza la verdadera libertad» (199 Us.; 219 Arr.) y, en consecuencia, hay que crear una política o, mejor dicho, un sistema de relaciones humanas que no se perciba como cárcel, como cultivo de la infelicidad, como feroz maquinaria de la ignorancia y de la falsificación.

Por encima de esa política de la miseria, de ese reparto de emblemas huecos, del cultivo de los deseos que no son ni naturales ni necesarios[20] y sobre cuya costra, des-

20. El deseo rompe la clausura del cuerpo; lo proyecta fuera de sí mismo y le sirve, como los sentidos, para conectarse con lo «otro» real. Epicuro, en una de sus más conocidas máximas, estableció una clasificación: «De los deseos, algunos son naturales y necesarios, otros naturales y no necesarios, y los hay que no son ni naturales ni necesarios» (M. C. XXIX). Esta división, aparentemente tan escueta, encierra, sin embargo, una importante posibilidad de irradiación sobre distintos ámbitos de la vida moderna. Una sociedad, como la nuestra, construida en una buena parte sobre el cultivo y culto de lo innecesario, donde el placer se vende e impone masivamente, donde existen «fabricantes de placeres», donde se inventan y promocionan objetos, ideas, sentimientos «innecesarios» y, por tanto, absolutamente falsos y, probablemente, destructores de la verdadera o elemental, o simple sensibilidad, «necesita naturalmente» una liberación de estas, en buena parte, «innobles corrupciones».

graciadamente pegada ya a la vida humana e incluso a la naturaleza que la rodea, construye la indigencia política su discurso de las múltiples *semiverdades,* la filosofía de Epicuro entrevé otro horizonte distinto de solidaridad. Quizá uno de los fragmentos más impresionantes por su belleza y por la originalidad de su proyecto ecuménico es aquel de la solidaridad universal: «La amistad hace su ronda alrededor del mundo y, como un heraldo, nos convoca a todos a que nos despertemos para colaborar en la mutua felicidad» (G. V. 52)[21]. Expansión del individuo en el dominio de la alteridad, la teoría del placer no sólo descubría un contraste adecuado en la comunicación y en el encuentro con los otros hombres, sino que era esta necesidad de comunicación la que hacía plenos la vida y el pla-

Una «vida libre» —*eleútheros bíos*— (G. V. 67) necesita también un pensamiento libre, una educación liberadora, y una absoluta imposibilidad de que el hombre carezca, sin embargo, de su *natural necesidad,* o sea, del desarrollo biológico —corporal e intelectual— de su *physis.*

21. En la edición del manuscrito encontrado en la Biblioteca vaticana, y que C. Wotke publicó en el vol. X de *Wiener Studien,* 1888, con el título «Epikureische Spruchsammlung», donde está comprendido este fragmento, se incluyeron observaciones filológicas de Hartel, Usener y Th. Gomperz. Tan extraño era el fragmento que, en lugar de *philía,* Hartel quiso leer *philosophía.* Todavía es más sorprende la lectura de Usener que sustituye a *philía* por *helíou sphaîra, la esfera del sol.* H. Weil en su «Recueil de sentences d'Épicure», *Journal des Savants,* nov. 1888, también sustituye *philía* por *philosophía.* Todo menos aceptar esa «amistad» que ronda por el mundo y lo identifica en la concordia y la mutua salvación. Festugière en una documentada nota de *Épicure et ses dieux,* ed. cit., p. 57, n. 3, interpreta algunas palabras del fragmento como características del lenguaje místico griego. De todas formas la idea del cosmopolitismo, de ciudadano del mundo, parece haber sido ya expresión socrática, según un texto de Cicerón *(Tusc.* V, 37, 108). Esta idea, que rompía algunos de los aspectos más pobres de las concepciones nacionalistas de la *Polis* y que va a ser, como es lógico, lugar común del helenismo, la encontramos ya en Demócrito: «El alma buena tiene por patria el mundo entero» (Diels, B 247).

cer. Pero todo ello requería, como se ha indicado, el reconocimiento de un decidido «realismo» que liberase a los insolidarios átomos, capaces de sentir y de pensar, de todas sus confusiones y, en el mejor de los casos —como ocurre con la filosofía de Platón y Aristóteles—, de todas sus contradicciones. Esas contradicciones eran el resultado de no haber sabido o no haberse atrevido a radicalizar aquello que es única y firme raíz de toda existencia: la corporeidad, el «venerable cuerpo» —*hieròn sôma*— (130 Us.; 47 Arr.). Este principio de realidad adquiere con el fragmento mencionado un espacio universal. Todo cuerpo es sagrado, aunque esté «dormido», gravitando sobre el estrecho recinto de su egoísmo, de sus intereses, y acentuando el aspecto negativo de su «insociable sociabilidad». Esa comunidad de hombres «despiertos» que descubren la común tarea de fraternidad es, efectivamente, un proyecto que entonces debió parecer utópico, pero que después de veinte siglos se confirma como la única posibilidad de pervivencia y de sentido. Un proyecto utópico, no porque estuviese fuera de la posibilidad, del *tópos,* del espacio humano, sino porque es ardua la tarea de «realizarlo». Pero que no es imposible y, en consecuencia, que no es «utópico», lo pone de manifiesto la doble verdad o la mezcla de verdad y falsedad que resuena casi siempre en el «lenguaje público», en ese lenguaje que, felizmente, ha tenido que incorporar también el de los derechos humanos, el de la esperanza, el de la concordia, porque constituyen el ideal que, aunque sólo sea por el hecho de ser expresado, nos libera de la desesperación y del pesimismo. Al menos sabemos que aunque la praxis de la miseria, de la hipocresía, de la ofuscación o de la ignorancia barnizada de eficacia, dominen la costra del mundo, su pulpa late desde otros impulsos que van lentamente pero, esperemos, implacablemente liberándose.

XIII
La política y el orden terrestre

La cultura griega tuvo, desde sus orígenes, dos importantes objetivos: conocer el mundo y manejarlo. La *theoría,* la mirada que descubre, asimila y dice, expresó en parte la caída en esa hermosa tentación. Pero además de mirarlo y describirlo, los griegos quisieron también dominarlo, hacerlo suyo. En el fondo el dicho de Anaxágoras que Aristóteles transmite (Aristóteles, *de partibus animaliun,* Δ 10, 687, a 7), «el hombre piensa, porque tiene manos», sintetizó esta pretensión. Las manos y el pensamiento que se «hace» con ellas manifestaban una forma de presencia única en el amplio dominio de la naturaleza. *Theoría* y *praxis* han quedado, hasta nuestros días, como términos técnicos, originados por una parte de la naturaleza, por el hombre que ocupa en ella un territorio excepcional. Pero el *conocimiento* y el *dominio* recorrieron un largo camino, flanqueados siempre por las mismas interrogaciones: ¿para qué conocer?, ¿cómo obrar? y, en definitiva, ¿cómo vivir?

En un estadio del desarrollo de esta aventura humana surgió también un concepto de larga historia, que ha llegado a ser decisivo en nuestros días. Se puede ir conociendo cada vez más a la naturaleza, se puede ir también conociendo, de paso, al hombre, pero ¿qué hacer con él? ¿Es una realidad cerrada en el arco de sus instintos, clausurada en un destino, una *týche* que le trazan lejanas divinidades? ¿Está engarzado en la cadena de

sana razón universal, que le dicta sus leyes y le condiciona sus actos? ¿Tiene, por el contrario, la posibilidad de liberarse de ese *Logos* inmenso que parece regirle? ¿Es libre o está atado a un *logos* que, en el fondo, es su voz y por él habla? Las respuestas fueron múltiples. La historia de la filosofía y de la literatura griega nos lo ha contado detenida y apasionadamente. Pero una de las respuestas tuvo una particular resonancia. Ante un ser atado a destinos incomprensibles, a caprichos o designios de complicadas divinidades, los griegos descubrieron una palabra que expresaba la independencia de esos «hados»: libertad, *eleuthería,* y un camino para conseguirla: construcción de la intimidad, estructuración y organización y creación de la mente, en una palabra, *paideía.*

El siglo V a. C. fue el momento culminante de la lucha por esa liberación. Las discusiones de los sofistas, la riqueza de las reflexiones proyectadas sobre un lenguaje poderoso, pero hasta entonces opaco, ofrecieron la primera y revolucionaria ocasión para entrar en la «consciencia», o sea, en la crítica, en el distanciamiento y en la «objetivación» de un ser, el hombre que, perdido en las redes de los lenguajes «tradicionales», no había encontrado el camino para romper con esa tradición. Como objeto de una técnica —*téchne*— nueva, los sofistas enseñaron a descubrir que, al no tener que depender de destinos divinos, de palabras inmóviles, con un *logos* que fluía entre todos, que se contradecía, se enriquecía y se transformaba de múltiples maneras, que era posesión y «hacienda» de todos, que era *diálogo,* se podía llegar también hasta el fondo de la propia *persona,* hasta el origen dúctil de la propia máscara.

Pero una vez que este proceso liberador estuvo encaminado, hubo que organizar la convivencia, la *polis,* y establecer entre los ciudadanos un haz de relaciones que sirviese para anudar o cohesionar lo que, en esa libertad y creatividad de las palabras, quedó, hasta cierto punto, desarticulado. Había, pues, que seguir conocien-

do el mundo y, por supuesto, había que seguir intentando modificar o reconstruir la *praxis* de los hombres. La *paideía* se transformó en *política* y fue precisamente Platón quien, de una manera dramática, en la *República* y en las *Leyes,* entendió que la educación, o sea, el contenido de aquellos deseos, actitudes, valoraciones, que constituyen la *paideía,* tenía que orientarse hacia la *polis,* hacia la colectividad que tensa y da sentido a los, de otra manera, incoherentes deseos de los hombres. Ese encarnizado empeño por edificar «una ciudad de palabras», que fuese capaz de convertirse en una ciudad de murallas reales y de hombres vivos, significó el primer paso en la idealidad. Porque, como es evidente, aquellos trazados de la mente, aquel lúcido e inquietante esfuerzo teórico por coordinar las actividades de los hombres en una ciudad justa y por señalar autoritariamente el territorio de las *utilidades,* no pudo jamás realizarse. Pero quedó la teoría, el proyecto, la maqueta inservible y que, a pesar de todo, iba a ser un continuado alimento intelectual para aquel que quisiera, seriamente, buscar respuestas al verdadero problema de la existencia humana, al problema de su organización en la armonía, en la justicia.

La cuestión con la que se enfrenta Epicuro es, entre otras, replantearse los principios sobre los que, tanto las obras de Platón como las de Aristóteles, se asentaban. En unas circunstancias políticas y sociales distintas de las que rodearon a Aristóteles y, sobre todo, a Platón tenía que ser también distinto el diseño pedagógico e incluso la respuesta política. Pero lo que fue absolutamente idéntico, lo que sigue siendo idéntico, es el interrogante que, una vez más, orientó muchas de estas respuestas: «¿Cómo vivir?»

Parece que, como se ha repetido insistentemente, el esquema en el que funcionó la filosofía del helenismo presentó cambios sustanciales en la organización de la Ciudad. En ella, el ciudadano no alcanza ya a ser oído, ni sus deliberaciones pueden ajustarse a un

fondo común de intereses. La voz del intelectual queda también perdida, inerte en su propia soledad. El espacio del pensamiento se reduce a los muros de un lenguaje que rebota sobre sí mismo. Sin embargo, no es éste un momento excepcional. En realidad, no se ha estudiado modernamente la historia de hasta qué punto la *República* platónica o la *Política* aristotélica *hicieron* a Atenas o influyeron prácticamente en la política de su tiempo. Probablemente sus especulaciones quedaron como meros emblemas teóricos. Pero lo que sí es cierto es que la gran filosofía ateniense pretendió ir más allá del dominio de las simples propuestas morales, entendiendo que es imposible «moralizar», sin crear las instituciones adecuadas. Una moralización, reducida sólo al ámbito de la intimidad, no puede tener sentido ni, por supuesto, eficacia. De lo contrario, la teoría moral se convierte, en el mejor de los casos, en un elemento de la subjetividad, en un leve goteo de sugerencias, incitaciones y buenos propósitos, en los que encuentra, tal vez, consuelo, una consciencia desarraigada e insolidaria. El hecho de que Platón y Aristóteles irrumpieran en la «práctica teórica» fue, con todo, una prueba más de que «la ética es una parte de la política» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea,* I, 3, 1094 b) y de que es imposible una teoría moral sin una praxis de la justicia.

Esta aporía entre la moral de la subjetividad y la invención de los cauces que la hacen posible y la consolidan es el gran reto que se plantea a Epicuro. No sabemos si sus propuestas tuvieron la densidad y el aliento que se descubre en los libros políticos de Platón y Aristóteles. En la lista de las obras perdidas, cuyos títulos aparecen en Diógenes Laercio (X, 28), encontramos algunos como «Sobre el justo obrar» o «Sobre la justicia y sobre otras virtudes»; pero no podemos saber si, efectivamente, sus contenidos eran también respuestas a los grandes problemas que se desprenden de la organización de la vida colectiva.

Sin embargo, de los textos de los que disponemos, se deduce que no era la construcción de una «república de palabras» lo que principalmente le interesaba. Suponiendo que el discurso político de la *República* o las *Leyes* del «dorado Platón», como Epicuro le llamaba (Diógenes Laercio, X, 8), hubiese sido «verdadero», su supuesta verdad no había servido más que para el orden de las ideas. Pero Epicuro es el filósofo del *orden terrestre,* y ese orden, entendido desde originales categorías, le enseña que el fracaso práctico, que se esconde en cualquier intento de teoría política como la de sus predecesores, se debe, tal vez, a que arrastran determinados compromisos con aquella «forma de lo real» que es precisamente la que hay que superar. Restos mitológicos, nostalgias de idílicas edades, donde la escasez no había roto aún la plenitud de la naturaleza; ideologías adecuadas a una clase social que «tenía tiempo» para la reflexión sobre las palabras y las cosas; nacionalismos anacrónicos —griegos y «bárbaros»— que el mismo Alejandro ya había diluido; «vida teórica» como principio supremo del conocimiento; lejanos órdenes cósmicos que dictaban sus leyes a la mente y a sus productos, idealización de una justicia, una sabiduría, una belleza que estaban más allá de donde podía *verla, sentirla, intuirla* el ser humano; hermosos, a veces, sueños de la razón, no podían servir ya a aquel filósofo que pensó, por primera vez, que había que crear un «orden del pensamiento», pero que ese orden sólo podía establecerse si, de verdad, se implantaba sobre una teoría del *más acá,* cuyo centro era el cuerpo. Educarlo era, pues, aceptarlo; reconocer que en él reside toda posibilidad de sentido en la vida y toda esperanza de hacer una cultura que no sea ya una cultura de *logos,* sino de cuerpos.

Sobre esta perspectiva se podrá después edificar una *paideía;* pero antes hay que liberarnos de la que tenemos: «Feliz tú que huyes, a velas desplegadas, de toda clase de cultura —*paideía*—» (163 Us.; 82 Arr.). El mis-

mo radicalismo de otros momentos de su pensamiento se descubre en este fragmento. Toda la cultura tradicional es sólo objeto de rechazo, lastre que nos conduce a la infelicidad, olvido de esa inmediatez de la carne en donde se encierra todo bien—*en sarkì eînai deî tò agathòn*— (408 Us.).

No se negaba con ello la cultura del *logos;* pero se insistía en el hecho de que esa cultura había establecido «valores», los había distribuido y sancionado, dejando que, muchas veces, flotasen sobre la realidad, sobre la existencia y sus condiciones reales, ensombreciéndola, en lugar de clarificarla. Pero éste era un problema que seguirá planteándose no sólo en la cultura griega. Por debajo de ese mundo de los «discursos» y de los sistemas ideales que lo alimentan, palpita otro mundo sustentado en el *egoísmo insolidario,* en el cuerpo y la carne; pero no en lo que tienen de realidad fundamental, de posibilidad de desmitificación, sino en su poder de dominio sobre «otras vidas» y otras mentes, a través de esos «semilenguajes», de esos «bellos» cielos ideales de las promesas y de las amenazas. Por eso, el enfrentamiento epicúreo a lo que llama las «vanas opiniones»: «El que pone el oído a la naturaleza y no a las vanas opiniones será siempre autosuficiente. Porque en relación con aquello que *por naturaleza* es suficiente, la más mínima adquisición es riqueza, y en relación con los deseos ilimitados la mayor riqueza es pobreza» (202 Us.; 191 Arr.).

La cultura de la tradición estaba «hecha» de deseos inmoderados, no sólo de riqueza, sino de esos castillos ideológicos, nutridos de «vanas opiniones», defendidos por la inercia mental, o por los intereses del cuerpo y el placer, disimulados entre ellas. Intereses del cuerpo y del placer muy distintos de los que Epicuro defendía. El hecho, sin embargo, de que fueran precisamente esos intereses los que, en el fondo de las ideologías más endulzadas, se ocultaban, mostraba la verdad esencial de la revolución epicúrea. El inconveniente para

aquellos que pronto se habrían de convertir en sus enemigos era, precisamente, que ese ataque frontal a las «vanas opiniones», desmontaba el viejo y ya casi «naturalizado» artilugio, creciente después, a lo largo de la historia y a medida que se han acrecentado también los medios para promocionarlo, de la «doble moral», de la «doble verdad» y, en consecuencia, del «único engaño».

«El más grande fruto de la autarquía, de la autosuficiencia es la libertad» (G. V. 77). Suena utópico el hermoso fragmento. ¿Quién podía conseguir esa autarquía? En el mundo en el que Epicuro vive era dura, difícil de conseguir, la autarquía del cuerpo. Entre el hambre, la violencia, la miseria, el ideal del sabio imperturbable podría parecer también otra forma de recurso ideológico volcado sobre una intimidad resignada. Pero, al mismo tiempo, la «democratización del cuerpo y del placer», ocultada para los hijos de la miseria, el derecho a la liberación que irrumpía de ese inalienable derecho al cuerpo, y su intenso indicador de felicidad y equilibrio como era el gozo, la *hedoné,* sólo podía brotar de esa autarquía, de ese incesante combate contra las palabras sin sustancia, contra las palabras «armas ideológicas», contra la dependencia del poder de los otros, de aquellos que, como en el Mito de la Caverna platónico, encendían y alimentaban el fuego, que sólo proyectaba sombras, en el fondo de la caverna, ante los ojos, inmóviles para siempre, de los prisioneros.

Pequeño epílogo

Un libro en el que se pretende interpretar el pensamiento de Epicuro tropieza con serias dificultades. No tanto por la escasez de escritos originales que nos permitan entenderlo, sino porque la mayoría de las fuentes literarias de que disponemos han sufrido un extraño proceso de contaminación. Las ideas de Epicuro fueron sometidas a determinadas manipulaciones en las que aparecían bajo la luz de un grosero materialismo, de una vulgaridad provocativa que contrastaba, llamativamente, con la sutileza teórica y las especulaciones de Platón y Aristóteles, por ejemplo. En este libro se han intentado mostrar algunas de las sinrazones de esa tergiversación que la mayoría de las veces, y no sólo en el caso de Epicuro, han estado alimentadas por intereses de poder, por intereses ideológicos que, al obnubilar las ideas ajenas, pretendían alzarse, así, con el exclusivo dominio intelectual sobre los hombres. La persecución que, indudablemente, experimentaron las propuestas epicúreas no era sino el comienzo de una serie de persecuciones y prohibiciones que, a lo largo de la historia, ha representado uno de sus más lamentables capítulos. La guerra, que Heráclito proclamaba como "padre de todas las cosas y rey de todo", podía manifestarse de múltiples formas y una de ellas, incruenta en principio, se representaba en ese espacio de la mente que al ser ocupado por las ideas de los otros, quedaba esclavizada y alienada. Unas ideas que,

por cierto, se sustentaban en la ignorancia de quienes no habían podido conformar su personalidad al aire de otros cielos que no fueran los de la educación en el fanatismo y la ideología del poder señalaban.

El hecho de que el pensamiento de Epicuro fuese casi barrido en la historia, y de que sólo quedase de él la caricatura que descubrimos en escritores posteriores, nos hace suponer que algo revolucionario y conmovedor yacía en su mensaje: Era el cuerpo humano con todas sus limitaciones pero, al mismo tiempo, con su capacidad de sentir y de pensar el único fundamento de la vida y la exclusiva fuente de existir. Y ello requería el cuidado de sus extraordinarias posibilidades y un giro copernicano que permitiese constituir ese cuerpo como principio regulador de los proyectos humanos. Pero esto no tenía nada que ver con el supuesto materialismo atribuido a Epicuro. En primer lugar porque el materialismo no era un concepto negativo, sino la aceptación de las verdaderas condiciones de posibilidad de los hombres. Nada tenía sentido sin el cuerpo y, por lo tanto, su cuidado y defensa eran perspectivas esenciales para construir desde ellas un pensamiento humanista. El placer y el dolor eran, naturalmente, dos manifestaciones corporales que nos transmitían la verdadera sabiduría de la naturaleza y su más clara lección de la permanencia en el ser. Para que este primer paso de la aceptación del cuerpo y de la vida fuera posible era preciso luchar por la libertad de ese cuerpo, por la riqueza de su sensibilidad, por el establecimiento de una política en la que pudiera desarrollarse y por la aceptación suprema de igualdad para que las posibilidades de la existencia no quedasen truncadas, desde el comienzo, y la indigencia y la miseria, reinando sobre los individuos, impusiesen a su desarrollo el exclusivo territorio de la privación y el dolor.

Paradójicamente, el epicureísmo apenas si tiene que ver con el cultivo de los placeres tal como, trivialmente, se ha interpretado. La búsqueda del placer y del

gozo, en los límites normales de la existencia, no es sino el principio liberador en el discurrir de la vida humana que ya encierra, en su propia estructura, los inevitables momentos de sufrimiento y negación. Pero el principio del gozo es, en el fondo, un principio de democratización y optimismo, que alienta y estimula la vida.

El epicureísmo es, sobre todo, una teoría de la sabiduría que nos enseña a entender el gozo y el placer como simples marcas de nuestro bienestar que implican, al mismo tiempo, un *bienser.* Y este bienser es un elemento de equilibrio y libertad ante uno mismo. La sociedad de consumo que, en nuestro tiempo, ha creado el vacío disfrute de lo que no es ni natural ni necesario, y que ha establecido, como una melancólica meta de la insatisfacción, la ideología del *tener,* está completamente alejada del epicureísmo entendido como una teoría del *ser.* Precisamente la inundación de informaciones que transmiten los medios, las inagotables posibilidades de adquirir y poseer, ofrecidas por la sociedad de nuestros días, acaba produciendo una atrofia de la sensibilidad y un progresivo agotamiento del cuerpo y de la inteligencia. La filosofía epicúrea fue revolucionaria porque intuyó el exceso y la enorme miseria a que tal exceso conducía: una atrofia creciente para los ideales de una democracia verdadera, y un amenazante empobrecimiento de la capacidad de reflexionar, de entender, de idear.

BIBLIOGRAFÍA

A lo largo del texto se han hecho algunas indicaciones bibliográficas. Solamente mencionaremos, a continuación, los libros publicados en España, así como las traducciones de Epicuro en castellano y catalán. Sin embargo, es imprescindible referirse a las dos fuentes más importantes para el conocimiento de los textos de Epicuro. En primer lugar la obra extraordinaria de Herman Usener, *Epicurea,* Stuttgart, Teubner, 1966 (la primera edición de este libro se publicó en 1887). La otra obra es la edición crítica, con traducción italiana, de Graziano Arrighetti, *Epicuro. Opere,* Turín, Einaudi 1960. (Hay una segunda edición aumentada de 1973). Como he indicado, los fragmentos de Epicuro se citan con el número del fragmento, en la edición de Usener (Us.) y de Arrighetti (Arr.).

I. TEXTOS DE EPICURO

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos más ilustres.* Traducción de José Ortiz y Sanz, Madrid, Espasa Calpe (Colección Austral), 1949. La traducción de Ortiz y Sanz se realizó a finales del siglo XVIII, y a pesar de algunos arcaísmos y peculiaridades de estilo, sigue siendo la única traducción completa de la obra de Diógenes, al castellano. El texto griego que utilizó Ortiz y Sanz, parece ser el de M. Meibonius, Amsterdam, 1692.

Diógenes Laercio, *Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los filósofos ilustres.* Introducción, traducción y notas

de Antoni Piqué Angordans, Barcelona, Edicions de la Universitat, 1981.

Carlos García Gual y Eduardo Acosta Méndez, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria,* Barcelona, Barral Editores, 1974. Texto bilingüe de la *Epístola a Meneceo,* las *Máximas capitales, Gnomologio Vaticano,* los consejos sobre el sabio que recoge Diógenes Laercio, y fragmentos y testimonios escogidos, acompañados de un prólogo con el título de «Epicuro el liberador» y un epílogo sobre los temas fundamentales de su pensamiento y las conexiones de la moral de Epicuro.

Epicur, Lletres. Introducción, texto y traducción catalana de Montserrat Jufresa, Barcelona, Bernat Metge, 1975.

Epicuro, *Obras.* Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa, Madrid, Tecnos, 1991.

Epicuro, *Obras completas.* Edición de José Vara Donado, Madrid, Cátedra, 1995.

II. MONOGRAFÍAS

Una obra sobre el conjunto de la filosofía helenística es la de A. A. Long, *Filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos,* Madrid, Revista de Occidente, 1975 (traducción del inglés de P. Jordan de Urries). También, Carlos García Gual y María Jesús Imaz, *La filosofía helenística: éticas y sistemas,* Madrid, Cincel, 1986. Un ensayo sobre el materialismo de Demócrito, Epicuro y Lucrecio, acompañado de numerosos textos es el libro de Paul Nizan, *Los materialistas de la antigüedad,* Madrid, Editorial Fundamentos, 1971.

Con carácter más monográfico las obras más accesibles en castellano son: Eduardo Acosta Méndez, *Estudios sobre la moral de Epicuro y el Aristóteles esotérico,* Madrid, Fundación Juan March, 1977.

Benjamin Farrington, *La rebelión de Epicuro,* Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968.

J. Festugière, *Epicuro y sus dioses,* Buenos Aires, Eudeba, 1960.

Carlos García Gual, *Epicuro,* Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Karl Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro,* Madrid, Ayuso, 1971.

Antonio Pasquali, *La moral de Epicuro,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1970.

M. A. Granada, «Epicuro y el Helenismo», en *Los filósofos y sus filosofías;* dirección de J. M. Bermudo. Vol. I, Barcelona, Vicens-Vives, 1983.

Además de la bibliografía que se recoge en estas obras, y en las mencionadas a pie de página, quien desee profundizar en el estudio del epicureísmo dispone de tres excelentes recopilaciones bibliográficas: Olivier-René Bloch, «Etát présent des recherches sur l'épicurisme antique», publicado en las *Actes du VIII^{e} Congrès de l'Association Guillaume Budé,* París, Les Belles Lettres, 1969, pp. 93-138; H. J. Mette, «Epikuros 1963-1978», aparecido en la revista *Lustrum,* vol. 21, 1978, pp. 45-114, y G. Indelli y otros, «Rassegne bibliografiche», en *Syzetesis. Studi sull'epicureismo greco e romano, offerti a Marcello Gigante,* Nápoles, Gaetano Macchiaroli Editore, 1983.

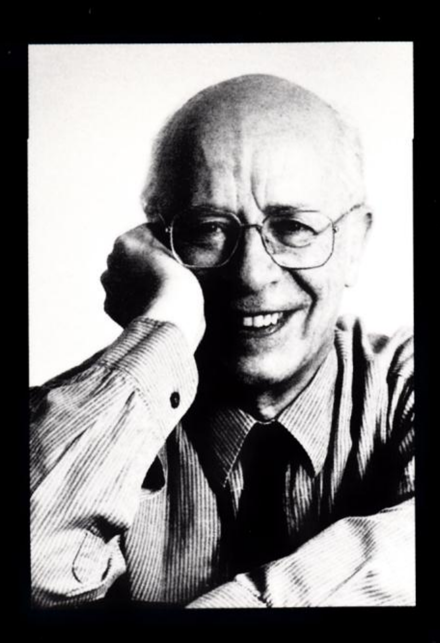
ÍNDICE DE TRANSLITERACIONES

Este libro
se terminó de imprimir
en los Talleres Gráficos
de Fernández Ciudad, S. L., Madrid,
en el mes de octubre de 2003

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.





Emilio Lledó (Sevilla, 1927) es catedrático de Historia de la Filosofía. Ha dado cursos y conferencias en las universidades de Heidelberg, Berlín, Leipzig, Saarbrücken, Hamburgo, Nápoles, Venecia, México, Lima y Washington, así como en otras muchas instituciones y universidades españolas. Es miembro de numerosas sociedades científicas: Sociedad Española de Lingüística, Internationale Hegel Vereinigung, International Plato Society, Real Academia Española de la Lengua, etcétera.
Su papel de ensayista es clave para revitalizar la cultura clásica en nuestra sociedad. Es autor de numerosos libros, entre ellos *Memoria de la ética* (Taurus, 1994), *Memoria del logos* (Taurus, 1996), *Lenguaje e historia* (Taurus, 1996) e *Imágenes y palabras* (Taurus, 1998).

taurus

Emilio Lledó

El epicureísmo

Frente a la mística de las palabras vacías, de los consuelos imposibles y de los premios o castigos de otro mundo, Epicuro levantó la firme muralla de un mensaje revolucionario. Con ello alumbró, de una luz distinta, la democratización del cuerpo humano, el apego a la vida y a la desamparada carne de los hombres, entre cuyos sutiles y misteriosos vericuetos alentaba la alegría y la tristeza, la serenidad y el dolor, la generosidad y la crueldad. Y, sobre todo, imaginó una educación y política del amor, única forma posible y esperanzada de seguir viviendo.

Epicuro lanzó uno de los mensajes más creadores del pensamiento filosófico que, por razones no muy difíciles de entender, ha sido tergiversado por los que sintieron amenazada la hipocresía de la que se alimentan. La filosofía de la corporeidad y del placer no fue, en ningún momento, esa grosera versión ideológica que una buena parte de la tradición nos ha entregado.

Entre otras muchas cosas, el epicureísmo nos puso en camino para superar, desde una revolucionaria idea de la existencia, la doble moral, la doble o múltiple verdad, bajo la luz que se levanta desde el reconocimiento real del cuerpo, de su libertad y de su forzosa y solidaria instalación en el mundo.

Emilio Lledó

ISBN: 84-306-0508-8

